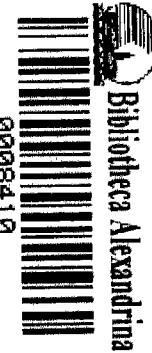
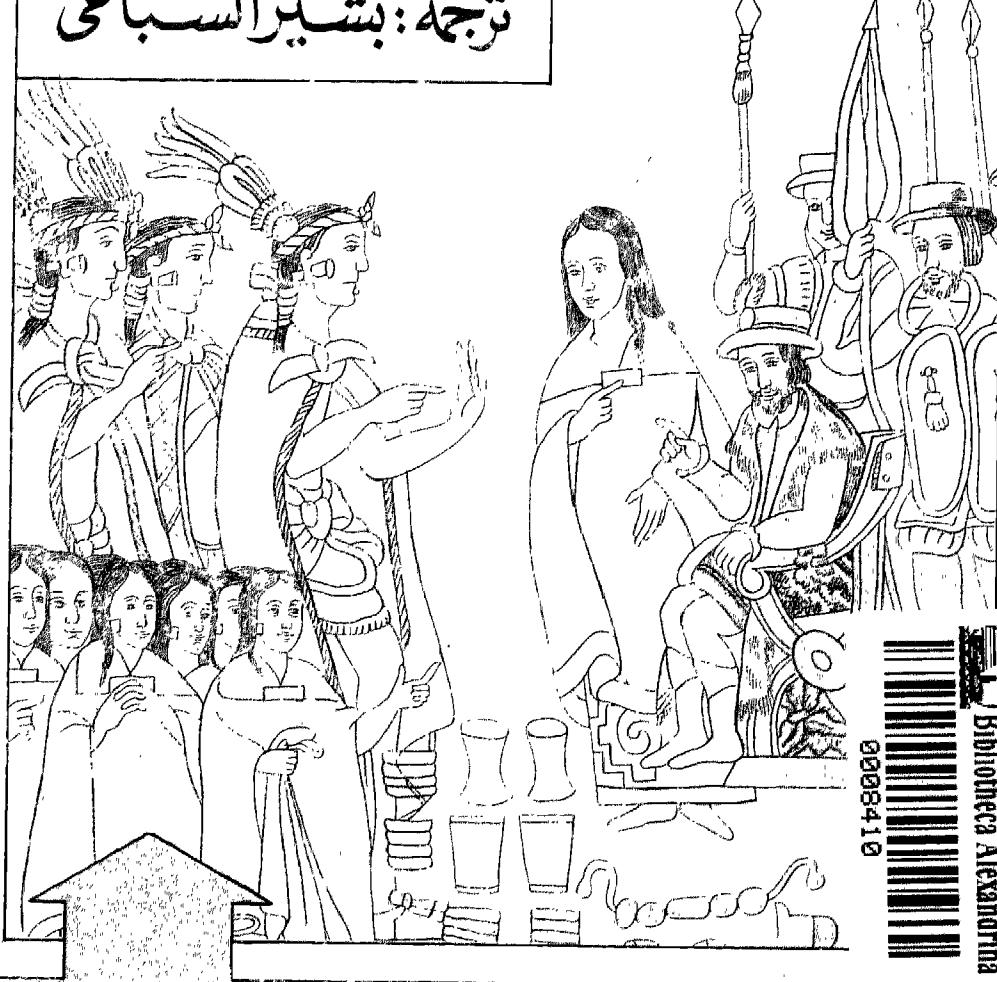


ترفيه توندو وروق



مسائل الأخبار

ترجمة: بشير السباعي



0008410

فتح أمريكا

مَالَةُ الْآخَرِ

الطبعة الأولى، ١٩٩٢

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: سينا للنشر

المدير المسؤول: راوية عبد العظيم

١٨ شارع ضريح سيد النوراني، القصرين، القاهرة
جمهورية مصر العربية - ٥٣٦٧١٧٨ - تلفون: ٠٢/٣٥٦٧١٧٨

هذه ترجمة لكتاب :

LA CONQUÊTE DE L'AMÉRIQUE
LA QUESTION DE L'AUTRE

تألّف من :

TZVETAN TODOROV

الناشر:

EDITIONS DU SEUIL - 1982

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع
المشة الفرنسية
للامتحان والتعاون
تم الترجمة . القاهرة



الفلاف: مساد حليم

الإخراج الداخلي: إيهار حسني

الصف: سينا للنشر

تزوییت آن تود و روچ

فتح أمريكا
مسألة الآخر

ترجمة: بشير السباعي
تقديم: فريال جبور غزول



المسهمون في هذا الكتاب

★ تزفيتان تودوروف:

ولد في بلغاريا في عام ١٩٣٩ ، وأقام في فرنسا منذ عام ١٩٦٣ ، وهو باحث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس ، ومؤلف للمعديد من الأعمال في مجالات النظرية الأدبية وتاريخ الفكر وتحليل الثقافة . ومن هذه الأعمال :

- نظرية الأدب ، ١٩٦٦ .
- مدخل إلى الأدب الخيالي ، ١٩٧٠ .
- بويطيقا النثر ، ١٩٧١ .
- ماهى البنية ؟ ، ١٩٧٣ .
- نظرية الرمز ، ١٩٧٧ .
- أجناس الخطاب ، ١٩٧٨ .
- الرمزية والتّوين ، ١٩٧٨ .
- ميخائيل باختين . المبدأ الحواري ، ١٩٨١ .
- فتح أمريكا، مسألة الآخر ، ١٩٨٢ .
- نقد النقد ، ١٩٨٤ .
- مفهوم الأدب وإبحاث أخرى ، ١٩٨٧ .
- نحن والآخرون ، ١٩٨٩ .

★ بشير السباعي:

ولد في مصر في عام ١٩٤٤ ، وتحرج في عام ١٩٦٦ من كلية الآداب ، جامعة القاهرة، قسم الدراسات الفلسفية والنفسية ، وهو مترجم وباحث ، نقل إلى العربية العديد من النصوص الأدبية والسوسيولوجية والأعمال التي تتناول تاريخ الفكر والتاريخ الاجتماعي والسياسي .

وشارك بأبحاث في عدد من الحلقات الدراسية والندوات الدولية والمصرية . ومن ترجماته :

- ز. أ. ليثين : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر ، ١٩٧٨ (عن الروسية) .

- چورج حنين: *لامبرات الوجود*، ١٩٨٧ «عن الفرنسية»، (بالاشتراك مع أنور كامل).
- ت. ميتشل: *استعمار مصر*، ١٩٩٠ «عن الانجليزية»، (بالاشتراك مع أحمد حسان).
- ك. كافافي: *قصائد*، ١٩٩١ (عن الفرنسية).
- ت. ميتشل: *مصر في الخطاب الأميركي*، ١٩٩١ (عن الانجليزية).

★ فريال جبورى غزول:

أستاذة الأدب الانجليزى والمقارن فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة . تخرجت من جامعة كولومبيا (نيويورك) حيث كان تودوروف أحد المشرفين على رسالتها للدكتوراه . وقد نشرت الشعبة القومية لليونيسكو رسالتها فى كتاب بالانجليزية عنوانه «الف ليلة وليلة: تحليل بنىوى» (١٩٨٠). ولها ترجمات وأبحاث عديدة فى النقد النظري والتطبیقى والمقارن باللغات العربية والانجليزية والفرنسية ، كما تقوم برئاسة تحرير «ألف : مجلة البلاغة المقارنة» ، وهى حولية تحوى مقالات بالعربية والانجليزية والفرنسية تصدر منذ عام ١٩٨١ . وترجع فكرة المجلة الى حوار مع تودوروف عند زيارته للقاهرة ، وقد ساهم فيها بمقالة كتبها خصيصاً لعددها الافتتاحى .

★ عماد حليم:

ولد فى عام ١٩٥٢ ، وتخرج فى عام ١٩٧٧ من كلية الفنون الجميلة ، دمشق ، شعبة التصميم الزخرفى . وقد أقام عدداً من المعارض فى عدد من البلدان العربية . وهو مصمم للخطوط وللمطبوعات وخبير فى هذا المجال. وله كتابات فى النقد الفنى .

إلى القارئ

خلال صيف ١٩٩١، استمتعت بصحبة فكرية استثنائية مع هذا الكتاب الذي أكد لي - من جديد - صواب رأى فالتر بنيمين : «إن كل وثيقة من وثائق الحضارة، هي في الوقت نفسه وثيقة من وثائق البربرية».

وعلى الرغم من اختلافي مع الكاتب حول فكرة أو أخرى، فقد رأيت من واجبي - في زمن إبادة الآخر الذي نکابده - نقل هذا الكتاب إلى القارئ العربي ، فهو - الكتاب - دعوة إلى الحرية والانصاف والتسامح، ما احوجنا إلى التمسك بها.

وإذا كان لي أن أهدي هذه الترجمة إلى أحد، فإنني أهديها إلى كل أولئك الذين يؤمنون بأن البشرية ليست مدعوة إلى سداد فاتورة «خطيئة أصلية» لم ترتكبها.

القاهرة ١٠/٢١/١٩٩١

بشير السباعي

تقديم واستقراء

إن توقيت نشر كتاب "فتح أمريكا : مسألة الآخر" لائزفان تودوروف، مترجمًا إلى العربية في عام ١٩٩٢ ، له دلالاته العميقة والتشعبية. فعام ١٩٩٢ يشكل النصف الأولي لـ"اكتشاف" كريستوفر كولومبوس للقاره "الأمريكية". خمسة قرون مضت على هذه الرحلة الاستكشافية، لكننا اليوم نتخرج من استخدام مصطلح "اكتشاف" لأن الكلمة في هذا السياق تتضمن عنصرية وتحجراً أوروبياً ومركزية غربية. فالكتشف (بكسر الشين) أوروبي والكتشف (بفتح الشين) هو القارة التي كانت حينذاك مجهمولة بالنسبة لأوروبا والعالم القديم، ولكنها معروفة عند أهلها وعامة بسكانها الأصليين ذوي الحضارة العريقة مثل الأزتيك والإنكا والمايا وغيرهم. إن "الاكتشاف" هنا هو اكتشاف من وجهة نظر الأوروبي، لا من وجهة نظر أهل البلاد القاطنين فيها. وبهذا تكون كلمة "اكتشاف" التي استخدمتها أوروبا التوسيعية حاملة في ثنياتها إيديولوجية تضمذم ذات الأوروبية وتغريب الآخر اللا الأوروبي. فهي حتماً تعبر لا يمكن أن يستخدمه سكان القارة الأصليون، لأن هذا الحدث لم يكن اكتشافاً لهم على الإطلاق؛ وإنما كان اكتشافاً من وجهة نظر الآخر فقط.

كما أنها تخرج أيضًا في هذا السياق من وصف القارة بأنها "أمريكية" أو كما يقال عنها أحياناً "العالم الجديد". فقد أطلق على القارة اسم "أمريكا" كما هو معروف، نسبة إلى أمريكيو فيسپوتشي Amerigo Vespucci ١٤٥١ - ١٥١٢ ، الذي توصل إلى أن هذه القارة، التي ظنها كولومبوس امتداداً للهند، ليست في الشرق الأقصى بل هي قارة أخرى لم تُعرف من قبل. وهذا العالم "الجديد" بالنسبة لأهله ومواطنه ليس جديداً ولا مستحدثاً، بل ضارباً بجدوره في أعماق التاريخ. وهكذا نجد أن التسميات ذاتها تشي باستعمار الآخر لغرياً، وقد تم الاستعمار أيضاً على صعيدي الاقتصاد والثقافة بازاحة الآخر وإبادته، حتى أن السكان الأصليين أصبحوا أقلية وغرباء في أوطانهم. فاللغة باستخداماتها الشائعة تلعب دورها في تطبيع هذا الغزو الاستيطاني والانتهاك الثقافي للآخر.

وبالإضافة إلى أن عام ١٤٩٢ هو عام "اكتشاف" الآخر الذي أدى إلى القضاء على هذا الآخر، فقد كان أيضاً العام الذي بدأ فيه مسلسل طرد الآخر من أوروبا، فهو العام الذي سقطت فيه غرناطة وبدأت أسبانيا في التخلص عن أندلسيتها والتذكر لرافدها العربي والإسلامي، وقامت بترحيل كل من شكل

آخر في عرفها، مسلماً كان أو غير ذلك من الأقليات الدينية والطائفية. ولهذا يمكن أن يقال أن عام ١٤٩٢ - الذي تتم المراسيم والاحتفالات على مرور خمسة وسبعين عام عليه - هو عام قمع الآخر، بفزوء وإبادته واستبعاده، بتصفيته جسدياً وحضارياً، ببنائه وإزاحته بعيداً : هو عام القضاء الرسمي على التعددية في إسبانيا وعام بداية اختراق الآخر عالمياً، هذا الاختراق الذي أدى إلى توزيع العالم الثالث إلى ممتلكات أوروبية وأحياناً ممتلكات خاصة وفردية لملوكها. وباسم الحضارة وباسم التمدن وباسم التبشير بالرقيع والسامي استمر لمدة خمسة قرون نهب العالم نهباً أوروبياً منسقاً ومخططاً ومتصاعداً، مجملأً بالإعلام المزيف والادعاءات المشوهة والمغالطات التي روج لها المنظرون في كافة المقول المعرفية وكان في مقدمتهم المستشرقون. وهذا إنجاز لا يستهان به، يقدم لنا تودوروف صفة من صفحاته المعتمة التي كتبت بالدم في المكسيك في القرن السادس عشر الميلادي.

والمؤلف على وعيه بشناعة ما كان ويتمثله للحضارة المغلوبة ثلثاً متعاطفاً، إلا أنه لم يقتصر على موقف الإدانة الذي استهل الكتاب به، وإنما تساءل : كيف تم هذا الإنجاز الجهنمي ؟ كيف يمكن أن تقلب فئة ما هذا المجتمع الآخر الراسخ بحضارته الشريرة والمقيدة كما كان في المكسيك؟ الكتاب إذن يطعن إلى كشف المستتر والمسكوت عنه في فتح أمريكا كشفاً علمياً دقيقاً تفصيلاً، وذلك بتشريح عملية الإزاحة والهيمنة كي لا تتكرر وكى يتعلم المغلوبون مقاومة تفكيركم وسحقهم، كما يتكشف للعالم ثمن الغزوة الأمريكية.

وعرب ١٩٩٢ أحوج من غيرهم إلى هذا الدرس وقد اخترقتهم الهيمنة الأوروبية أولاً والأمريكية حالياً بشعارات تجميلية ومغالطات تنبنيقية. باسم التحرير يتم التدمير والتدعير، وباسم الإنسانية يتم الحصار والتجويع والتركيز للنساء والأطفال والشيوخ، وباسم حقوق الإنسان تتم إبادة الشعوب، وباسم الديمقراطية يتم رفع لواء المحتل الصهيوني بعنصريته الفجة كل هذا الافتراء، وزدواجية المعايير في التعامل واختلاق الأسباب لنصف البنية الحيوية للشعوب باتت أمراً سافراً إلى درجة أن الجماهير تعودت هذا القبح، وتبدو وكأنها قد استكانت له. ولكن الفوران الداخلي سيطفو، وسيرفض الإنسان هذا الهدر لأدميته في لحظة تاريخية حاسمة إذا ما تعلم من التاريخ، كما يدعوه تودوروف. فالقناعة بإمكان التحول من الرضوخ إلى المقاومة، من الشرذمة إلى الوحدة، من التواكل إلى الإرادة، من التبعية إلى الاستقلال، هو المحرك لكتابه هذا الكتاب. وقد لا ي Finch المؤلف ولا يجهز بالرغبة المضمرة في الكتابة، إلا أن إشعاعاتها تكاد تسطع في كل سطر من الكتاب : تبدأ بقدمته وتنتهي بتأديبه، فهي في إهدائه الاستهلاكي إلى المرأة "الهندية" من المايا التي روى حكايتها المؤثرة دى لاندا، وفي تنبيه الختامي المتقبس عن المؤرخ لاس كاساس الذي أدان همجية الغازى، وتوقع عواقب وخيمة على الفزاة أنفسهم.

إن هذه اللحظة المغيرة عند تودوروف – كما استقرى ذلك من كتاباته – ليست لحظة سحرية، بل هي لحظة وعي جماعي يدرك آليات الاستعمار وميكانيزمات قهر الآخر، ويدفع مواجهة مناسبة تتلاءم مع نوعية الهجمة وضراوتها. ليس يكفى أن نعرف أننا مقهورون : علينا أن نعرف كيف تم قهرنا. وهذا القهر ليس مسألة بسيطة كما يوضع لنا تودوروف في تشيرنودون. وهذا القهر ليس مسألة بسيطة كما يوضع لنا تودوروف في تشيرنودون. وهذا القهر ليس مسألة بسيطة كما يوضع لنا تودوروف في تشيرنودون. وهذا القهر ليس مسألة بسيطة كما يوضع لنا تودوروف في تشيرنودون.

لفتح أمريكا، فهي ليست انتصاراً عسكرياً أو اخترقاً اقتصادياً فحسب، بل هي صراع حضاري تلعب "اللغة" بمفهومها السيميوطيقي دوراً هاماً فيه. واللغة بالمفهوم السيميوطيقي أو الإشاري تتجاوز اللغة المنطرقة أو المكتوبة لتكون كل أنظمة العلامات التي تشكل نسيج التبادل وال العلاقات في مجموعة إنسانية ما، فمنها الطقوس ومنها الأبنية الاقتصادية، ومنها الأساق الاجتماعية، ومنها الفنون والأداب ... إلخ.

يعاول المؤلف تودوروف في كتابه القيم استنطاق النصوص المكتوبة للكشف عن النسق السيميوطيقي المضم المصحو عند القاهرة والمقهورين، وهذا عمل شاق وشائك، لا لأنه يتطلب معرفة بلغات عديدة منها الأسبانية واللاتينية فحسب، بل لأنه كثيراً ما يتطلب معرفة الآخر المقهور من خلال كتابات أفراد يتعمدون حضارياً إلى القاهرة مثل لاس كاساس ودوران وساهجون الذين عبروا عن رغبات استيعاب الآخر استيعاباً روحيَاً في المطروقة الدينية الكاثوليكية، وإن سجلوا رفضهم لإنما، الآخر جسدياً. منطلقًا من هذه الوثائق ومستعيناً بما كتبه الفزاء من أمثال كولومبوس وكورتيس وما رسمه المصورون وما نقَّب عنه علماء الآثار، يقوم تودوروف بقراءة صعبة للمستغل ليكتشف من وراء إيديولوجية القاهرة ونصوصه رؤية المقهورين، ومنظورهم للعالم، وأنساق علاماتهم، وأنظمة التبادل عندهم. وعلى عكس ما روجته الإمبريالية الأوروبية، يكشف لنا تودوروف أن حضارة الآخر، حضارة السكان الأصليين، لم تكن أقل غنى من حضارة القادمين إليها، ولكنها كانت حضارة عاكفة على الذات تهتم بالشعائرية الشكلية أكثر من اهتمامها بالتواصل الحي، أضعفتها التناحرات الداخلية والانقسامات في الذات الجماعية، مما أدى إلى وجود ثغرات سمحت بالولوج الأسباني إلى داخلها. ونستنتج من تودوروف أن بؤرة ثقافة أسبانيا في القرن السادس عشر كانتأشبه ما تكون بالفعل "المتعدد" بينما كان مركز الثقافة الآزتيكية حينذاك فعلاً "لازماً" ، مع استعانتنا للمصطلح النحوي تعبيراً عن ديناميكيتين حضاريتين متباعدتين. وما يؤكد عليه تودوروف أن النصر الأسباني لم يكن نتيجة حتمية للتتفوق التكنولوجي، بل كان لتضليل أسباب عديدة، أحدها وليس أساسها هذا التتفوق الآلي. وهو يعزز انحدار السكان الأصليين، لا إلى تخلف، بل إلى عدم قدرتهم على الربط بين مكونات فوزهم، فبقيت نقاط قوتهم – كون المعركة تدار على أرضهم، وكثرتهم العددية، وعمقهم الحضاري – غير مقاطعة وغير معبأة لصالحهم.

الإشكالية إذن ليست في التقدم أو التخلف بقدر ما هي مسألة "نظم" طاقاتنا واستئثار استعدادنا وإبراز قوتنا الكامنة. المسألة هي كيف ننظم ونسق كفاءاتنا وقدراتنا في مواجهة مخطط الفاهمين والمخترقين، وهنا يمكن التحدى. ليست هي مسألة قوى وضعيف كما يشير تودوروف، بل مسألة تنسيق أو تحبط، تضليل أو تضارب، تفاعل أو تناحر. القوة إذن لا تكمن في الكم والنوع، بل في أسلوب الجمع والنظم والصياغة، الذي يغير قوة طرف في صراعه مع آخر. لابد إذن أن تعرف على مفردات قوتنا وترتبطها في جملة مفيدة، كما لم يفعل أبناء الحضارة الآرية الذين فشلوا في إبداع مواجهة جماعية. من هنا يصبح الصراع لا من أجل امتلاك عنصر ما، بل في القدرة على إبداع حركة وإيقاع، على تنسيق وتطوير ما في يملك بحيث يصبح فعالاً؛ تماماً كما في اللغة، حيث الكلمات مطروحة على قارعة الطريق وفي ثنايا القواميس فلا يحتاج الشاعر لأن ينتحت كلمة جديدة ليبدع قصيدة، وإنما يحتاج إلى العثور على نسق شعرى يعيد للكلمات المتواجدة حيويتها و فعلها في ضمير القارئ، ووجوداته.

وعندما يفتح تودوروف كتابه الرائع يؤكد على الدافع الأخلاقي والتوجيهي في دراسته لتاريخ الغزو الأوروبي للقاربة الأمريكية باعتباره سرداً وقصةً ذاتيًّا مغزى، وهو بهذا يقول لنا بلغة العصر ما قاله العلامة العربي ابن خلدون قبل ما ينchez ستة قرون عن كون التاريخ عبرة، في كتابه الشهير "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم واليهود ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكابر". والفارق بينهما على الرغم من فاصل الزمان والمكان والهرمية الحضارية ليس في المنهج بل في التوجه. فقد نظر ابن خلدون إلى تاريخ البشرية وكأنه كتاب منتهٍ ونص متكامل قرأه مستوياته وحلّه وشرحه، أما تودوروف فقرأ التاريخ وكأنه لغة يمكن من خلالها إبداع ما لم يقل وما لم يكن. إن النص عمل مستكملاً وأما اللغة فعلها يستكملاً إلى اللانهاية. النص عمل متحقق وبالتالي محدود واللغة فضاءً للإنجاز المستمر وبالتالي لا محدودة. في النص نقرأ ما كُتب وقد نجد في تأويله ما لم يجده السابقون علينا ولكن الجانب المكتوب فيه يبقى ثابتاً، أما اللغة فتحتوى على ما كُتب وما يكتب وما سيكتب، فهو عنده لا تنضب. وأحياناً نقع في خطأ تصور لغتنا نصاً ولهذا لا نفك في الاستنباط ونكتفى باستعادة ما قيل، وأحياناً أخرى عندما يخذلنا الإبداع في لغتنا نتوهم أن الخروج من المأزق سيكون بالتجوجه إلى اللغة الآخر. واللغة هنا، مرة ثانية، ليست اللغة الشرقية أو التحريرية، بل اللغة بمعناها السيميويطيقى الشامل، فالمليس لغة والعمارة لغة وأنماط الاستهلاك لغة ... إلخ.

ويترافق تودوروف مع ابن خلدون - إذا أردنا مقارنتهما - في استخدام حقول معرفية مختلفة للتوصّل إلى فهم التاريخ، من أخبار وإحصائيات واقتصاد واجتماع وأدب، ولكن تبقى الاستماراة الجذرية للتاريخ الإنساني عند ابن خلدون هي الإنسان باعتباره كائناً عضواً، ففي رؤيته تتواءز مسيرة

الجماعة مع مسيرة الفرد : يبدأ تاريخ حقبة ما متذلقاً كالطفل، وبعدها نشيطاً كالشاب، فناضجاً كالكهل، ثم واهناً كالعجز، وأخيراً عاجزاً قبيل موته، إلى أن تنتهي دورة تاريخية لتبدأ دورة أخرى كما في توالى الأجيال في مسلسل مستمر.

أما عند تودوروف فالاستماراة الجندرية للتاريخ الإنساني تأتي من الإنسان باعتباره كائناً ناطقاً، فرؤيته للتاريخ مستمدّة من تاريخ الإنسان الناطق بكل ما ينطوي عليه النطق من معانٍ مصاحبة : العقل، الوعي، التوليد، ... إلخ. فمراجعية تودوروف في تصويره للتاريخ البشري هي اللغة والفكر، وبما أن اللغة تزداد مع السن، والفكر يتراكم مع الأجيال، فلا تستغرب من احتفاظه بتناول تاريخي وافتتاح على المستقبل. ويعشه المستفيض في حالة عينية من غزو الآخر لفرض التوعية والتوجيه ينبع من قناعته بتغلب الوعي على اللاوعي، العقل على الجسد، في التحليل الأخير.

إن كلاً من ابن خلدون وتودوروف يرجعان إلى المجاز الإنساني في فهم التاريخ، ولكن ابن خلدون يصوّب نظره نحو جسد الإنسان الفاني، وتودوروف إلى نطقه وعقله. فليس عجباً أن تكون المسيرة التاريخية عند ابن خلدون استدارية، تعود إلى البدء، في حلقات متكررة ليبيقي صراع البداوة وال عمران المحرك الديناميكي للتاريخ. أما تودوروف فلا ينكر التكرار في التاريخ، ولكنه يرى إمكان تجاوزه من خلال المعرفة والإرادة، فالنكرار عنده لولي يصعد على الرغم من استداراته، ومحرك هذا الصعود هو الصراع بين الصمت والنطق، بين السكوت والإبداع، بين الغياب والحضور. ولهذا فهو بكتابه هذا يستنطق الغائبين والمغيّبين من التاريخ، ويستحضر المنقضين والمنقرضات.

لقد أشار المتخصصون بنجاح كتاب "فتح أمريكا : مسألة الآخر" عند صدوره في اللغة الفرنسية عام ١٩٨٢، وعند ترجمته إلى الإنجليزية عام ١٩٨٤ ، مع شيء من الاستغراب من تمكن تودوروف وهو ناقد أدبي معروف، لا مؤرخ متخصص في المناهج التاريخية، من استقراء التاريخ وفي منطقة بعيدة كل البعد عن اهتماماته السابقة. والربادة في عمل تودوروف تأتي من قدرته على نقل مبادئ، حقل معرفى كالسيميويطيا إلى التاريخ، كما فعل من قبله ابن خلدون عندما استخدم مبادئ الفلسفية والنظر في تعامله مع التاريخ. ولكلٍّهما رغبة فلدة في الاستكشاف، وعدم الرضا بالماهظ، ورفض القبول بالمعتارف عليه، وإرادة قوية في فرز دلالات الجزئيات والتفاصيل.

وينخرط تودوروف انحرافاً مباشراً في وضع ملامح التجاوز للقهر في خاتمة كتابه. فالقهر، كما يقول، لن يتم محوه بقهر آخر، أي من خلال انتقام حضاري وتعادل الانتهاك بانتهاك مقابل. فالمرأة من هنود المايا التي أُلقيت للكلاب لأنها رفضت أن تستجيب للغازى وتطاوعه، لن تسترجع حقها بتقديم امرأة أسبانية فريسة ل الكلاب المايا. كما يؤكّد تودوروف على أن قهر هذه المرأة لم

يكن أحادياً، فقد كانت ضحية استلاب عشائري واستلاب كولونيالي، فقد استملّك زوجها إرادتها حتى موته، كما أن الفائز لم يترك لها إلا خيار مطاعنته أو الموت. وعلى الرغم من تضامن تودوروف مع الآخر، فهو لا يقوم بتيسير مدخل، ويقدم صراع الذات والآخر وكأنه صراع ثنائيات متقابلة، فهو يوثق أيضاً القهر الداخلي في الذات الجماعية الأزتيكية الذي ساهم في إضعاف مقاومة القهر الخارجي.

يبعد منطلق تودوروف إذن عن فرانز فانون الذي كتب في الخمسينات ورصد عنف المقهرين في أفريقيا والعالم الثالث، ورأى في عنفهم الشوري مخرجاً من الحصار السياسي والجرح النفسي. ولكن تودوروف – كما أقرأ – لا يذهب إلى أن الحل هو حل الموار و المناقشة، كما دعا المفكر البرازيلي باولو فريز، حيث علق آماله على الثقافة والتوعية كمخرج من سلسلة العنف المتبدال. إن العنف بأسلحته المختلفة جزء من المعادلة بين الذات والآخر ويشكل لغة أيضاً، ولكنها ليست اللغة الوحيدة في التاريخ. وما يسعى تودوروف إلى توصيله هو الأهمية التاريخية لتراسيل مقومات الغزو والمقاومة من عنف ووعي، من انتفاضة وتفاوض، من مواجهة وحوار، في صراع الحضارات. والمسألة عنده ليست في تغليب عنصر على آخر أو حل وسطي بين الاثنين، بل في كيفية الترتيب والتراتب، ومن هنا تصبح قضية التراصف والتماثل والتركيب في غاية الخطورة، كما هي في الترجمة.

وفي ظل هذا، تبدو "الترجمة" مطلباً ملحاً، لا الترجمة بمعناها العادي فقط أي نقل لغة منطقة إلى لغة أخرى، بل الترجمة بمعناها السيميوطيقي : النقل من حقل إشاري إلى آخر، من لغة الكلام إلى لغة الفعل، من التخطيط إلى الإنجاز، من التنظير إلى المعيش. فالترجمة ليست إلا تواصلاً بين لغات منفصلة ومنقطعة عن غيرها، وعلى المترجم أن يدرك خصوصية اللغة المترجم عنها واللغة المترجم إليها معجماً وتركيباً وإلا سقط في الرطانة أو اللبس. وكلما ابتعدت لغة عن لغة أخرى، كلما صعب النقل، ولكن المترجم المتمكن يتوصل دائماً عبر المعاناة والتعاطف والتدقيق إلى إيجاد النص الموازي. وإذا كان تزفثان تودوروف قد قدم لنا فوذجاً موحياً لترجمة الآخر، فقد قدم بشير السباعي بدوره فوذجاً مختصاً لترجمة الآخر، يعكوفه على الكتاب، وتفانيه لفن الترجمة الصعب، وشرحه لما كان غريباً على القارئ العربي. وهما – المؤلف والمترجم – بهذا طبيعة تحاول من خلال "الترجمة" أن تكون جسراً بين الشعوب.

فريال جبورى غزول

١
الاكتشاف

اكتشاف أمريكا

أود الحديث عن اكتشاف الأنا للأخر. والموضوع واسع وكبير. وما يكاد المرء يصوغه في عموميته حتى يشهد تجذّيته إلى فروع بحسب الأبواب، وفي اتجاهات لا حصر لها، ولأنهاية. ويوسع المرء اكتشاف الآخرين في ذاته، وإدراك أنه ليس جوهراً متجانساً وغريباً بشكل جذري عن كل ماليس هو؛ فانا آخر، لكن الآخرين أيضاً أنوات: انهم ذوات، شأنهم في ذلك شأنى، لافتصلهم ولا تميزهم بشكل حقيقي عن نفسى غير وجهة نظرى- والتي بوجبها يعتبرون كلهم بعيدين، بينما اكون أنا وحدى هنا. ويوسعى أن أتصور هؤلاء الآخرين كتجزيد، كحالة من حالات التكربن النفسي لأى فرد، بوصفهم الآخر- الآخر بالقياس إلى نفسى، بالقياس إلى، أو كجماعة اجتماعية محددة لانتتمى نحن إليها. وهذه الجماعة بدورها يمكن أن تكون داخلية بالنسبة للمجتمع: النساء بالنسبة إلى الرجال، الأغنياء بالنسبة إلى الفقراء، المجانين بالنسبة إلى "الأسوباء"، أو يمكن أن تكون خارجية بالنسبة للمجتمع، كمجتمع آخر سوف يكون قريباً أو بعيداً، بحسب الحالة: كائنات يربطهم بي كل شيء على المستوى الثقافي والأخلاقي والتاريخي، أو كميات مجهولة، غرباء لافهم لغتهم وعاداتهم، غرباء إلى درجة أننى في الحالات التصورى أكون عازفاً عن الاعتراف بأنهم ينتمون إلى النوع ذاته الذى أنتمى أنا إليه. وهذه الاشكالية- اشكالية الآخر الخارجى والبعيد- هي الاشكالية التي اخترتها - بشكل عشوائى إلى حد ما، ولأن المرء لا يمكن أن يتحدث عن كل شيء فى وقت واحد- لكنى أبداً تخرباً لا يمكن أبداً أن ينتهى.

ولكن كيف يمكن الحديث عن مثل هذه الأمور؟ في زمن سقراط، كان من عادة أى خطيب أن يسأل جمهوره عن جنس أو أسلوب التعبير الذي يؤثرون : الأسطورة -أى السرد- أم الحاجاج المنطقى- وفي عصر الكتاب، لا يمكن ترك هذا القرار للجمهور : اذ لابد من حسم الاختيار حتى يتسمى للكتاب أن يوجد، وليس بواسع المرء إلا أن يتخيل (أو أن ينشد) ، جمهوراً يعطى اجابة بدلاً من الأخرى، كما أن المرء يحاول الانصات إلى الاجابة التي يوحى بها أو التي يفرضها الموضوع نفسه. وقد اخترت أن أسرد تاريخاً. ومع أنه أقرب إلى الأسطورة منه إلى الملحقة، إلا أنه ينبغي مع ذلك تمييزه

عن الأسطورة على مستويين: أولاً لأنه قصة حقيقة (وهو ما يمكن أن تكون عليه الأسطورة وإن كان ليس من الضروري أن تكون عليه)، وثانياً لأن اهتمام الرئيسي هو اهتمام إنسان مهتم بالأخلاق بدرجة أكبر من كونه اهتمام مؤرخ، فالحاضر أهم بالنسبة لي من الماضي. والطريقة الوحيدة التي يمكنني الإجابة بها على السؤال: كيف يجب التعامل مع الآخر؟ هي سرد قصة أمثلة (سوف يكون ذلك هو الجرس المختار)، قصة سوف تكون حقيقة قدر الامكان، لكنني في سردها سوف أحاول ألا يغيب أبداً عن بصرى ما اعتنات تأويلات الكتاب المقدس أن تسميه بمعناها المجازى أو الأخلاقى. وفي هذا الكتاب، كما فى رواية إلى حد ما، سوف تتناوب التلخيصات أو المنظورات المعمنة مع المشاهد أو تحليلات التفاصيل المستكملة بالاستشهادات، ومع توقفات يعلق فيها الكاتب على ما حدث للتو، ومع اشكال من الحذف والاستقطاب بطبيعة الحال. ولكن أليس ذلك هو نقطة انطلاق كل تاريخ؟

ومن بين القصص الكثيرة المتاحة لنا، اخترت واحدة: قصة اكتشاف وفتح أمريكا. ولأغراض اللياقة، فقد راعت الوحدات: وحدة الزمن، حيث اخترت السنوات المائة الأولى بعد رحلة كولومبوس الأولى (أى القرن السادس عشر بشكل عام)، ووحدة المكان، حيث اخترت منطقة الكاريبي والمكسيك (ما يسمى أحياناً بأمريكا الوسطى)، ووحدة الحدث: سوف يكون تصور الأسبان للهنود هو موضوع الوحيد، باستثناء واحد يتعلق بموكتيزوما والمربيين اليه.

هناك مبران -اكتشفتها بعد القرار- لاختيار هذا الموضوع كخطوة أولى إلى عالم اكتشاف الآخر. فأولاً وقبل كل شيء، من المؤكد أن اكتشاف أمريكا أو اكتشاف الأمريكيين، هو أكثر اللقاءات غير المتوقعة إثارة للدهشة في تاريخنا. فتحن لانشعر في اكتشاف القارات الأخرى والشعوب الأخرى بنفس ما نشعر به من احساس بالاختلاف الجذري في ذلك اللقاء غير المتوقع: لم يجعل الأوروبيون تماماً وجود أفريقيا أو الهند أو الصين، إذ كان هناك دائماً تذكر ما لهذه الأماكن- منذ البداية. وصحبها يكفي أن القمر أبعد من أمريكا ، لكننا اليوم نعرف أن لقاءنا معه ليس لقاءاً على الاطلاق، وأن هذا الاكتشاف لا يسبب مفاجآت من النوع نفسه: فحتى يتسع تصوير كائن حتى على القمر، لابد لرائد فضاء من أن يقف في مواجهة الكاميرا، ونحن لائز في خوذته غير انعكاس واحد، انعكاس كائن أرضي آخر. وعند بداية القرن السادس عشر، من المؤكد أن هنود أمريكا كانوا موجودين، إلا أنه لم يكن يعرف عنهم أي شيء، حتى وإن كانت تصورات وانكاراً معينة متعلقة بسكان آخرين بعيدين قد اسقطت، كما يمكن لنا أن

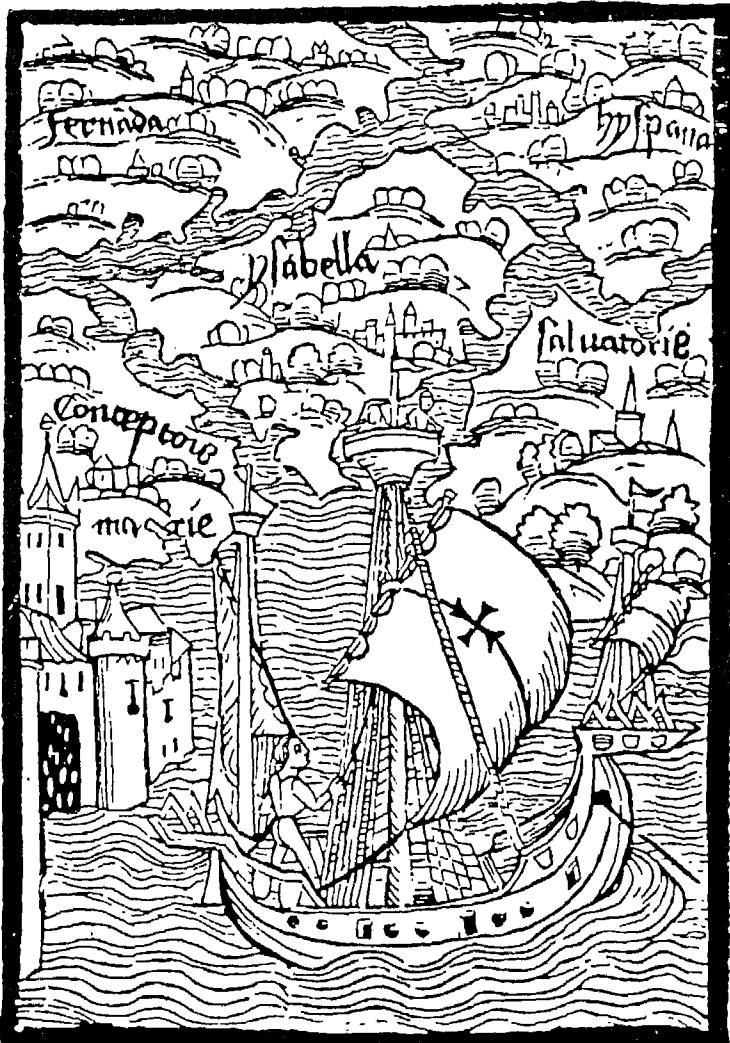
نتوقع، على هؤلاء البشر المكتشفين حديثاً (انظر الشكل ١١)، ولن يتحقق اللقاء أبداً مرة أخرى مثل هذه الحدة، إن كانت تلك بالفعل هي الكلمة التي يجب استخدامها: لقد شهد القرن السادس عشر اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري.

لكن اكتشاف أمريكا هو أمر جوهرى بالنسبة لنا اليوم ليس فقط لأنه لقاء غير متوقع بشكل مفرط وغوغجى. فإلى جانب هذه القيمة النموذجية، يتميز هذا الاكتشاف بقيمة أخرى أيضاً- قيمة السببية المباشرة. وطبعاً أن تاريخ العالم يتألف من فتوحات وهزائم، من عمليات استعمار واكتشاف للآخرين، لكن فتح أمريكا، كما سوف أحاول توضيح ذلك، هو الحدث الذى دشن وأسس فى واقع الأمر هويتنا الحاضرة؛ وحتى إن كان كل تاريخ يسمح لنا بفصل أى فترتين هو تاريخ اعتسافى، فإنه لا يوجد تاريخ أنساب لتمييز بداية العصر الحديث من عام ١٤٩٢، العام الذى يعبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسى. ونحن جميعاً الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة «بداية» من معنى. فمنذ عام ١٤٩٢، نجد أنفسنا، كما قال لاس كاساس، فى ذلك الزمن الجديد إلى هذا الحد والذى لا يشبه أى زمان آخر(Historia de Las Indias,88) (*). فمنذ ذلك التاريخ، انكمش العالم (حتى وإن كان الكون قد أصبح لانهائي). وصار العالم صغيراً، كما سوف يعلن كولومبوس نفسه بشكل حاسم ونهائى-lettre rarissime (١٥٠٣/٧٧sime)؛ وللوقوف على صورة لكولومبوس تنقل شيئاً من هذه الروح، أنظر الشكل ٢١) لقد اكتشف الناس الكلية التى يشكلون جزءاً منها، بينما كانوا حتى ذلك حين يشكلون جزءاً ليس له كل، وسوف يكون هذا الكتاب محاولة لفهم ما حدث فى ذلك العام، وخلال القرن الذى تلاه، من خلال قراءة عدة نصوص سوف يكون أصحابها شخصياتى، وسوف تنخرط هذه الشخصيات فى مونولوجات، مثل كولومبوس، أو فى حوار الأحداث، مثل كورتيس وموكتيزوما، أو فى حوار الخطاب المشفق، مثل لاس كاساس وسيپولبيدا، أو بشكل أقل وضوهاً، مثل دوران وساهاجون، فى الحوار مع محادثيهما الهنود.

ولكن لنكتف بما أسلفنا من تمهيدات ولنتتجه إلى الواقع.

إن شجاعة كولومبوس جديرة بالاعجاب (وقد جرى الإعراب عن الاعجاب بها مراراً وتكراراً)، وربما كان فاسكو داجاما وماجيلان قد قاما برحلات أصعب بكثير، لكنهما

(*) لاترد في المتن غير العناوين المختصرة للمراجع؛ وللاطلاع على العناوين الكاملة، انظر الخاتمة البيблиографية في نهاية الكتاب. وتشير الأرقام الواردة ضمن قوسين إلى الفصول أو الأقسام أو الأجزاء ، وليس إلى الصفحات ، وذلك فيما عدا الحالات التي يشار فيها إلى خلاف ذلك .



(الشكل ١) سفن وقلع في جزر الهند الغربية



(الشكل ٢) دون كريستوبال كولون (كريستوفر كولومبوس)

كانا يعرفان إلى أين يرحلان. أما كولومبوس، على الرغم من كل ما كان لديه من يقين، فإنه لم يكن بسعده أن يكون متاكداً من أن الهاوية - ومن ثم سقوطه فيها - ليست على الجانب الآخر من المحيط، أو كذلك، أن رحلته صوب الغرب ليست سلم هبوط إلى منحدر سفلي طويل يستحيل تسلقه من جديد؛ باختصار، لم يكن بسعده أن يكون متاكداً من أن عودته محكمة أصلاً. ولذا فإن السؤال الأول في تحريرنا عن الأصل سوف يكون: ما الذي دفعه إلى الرحلة؟ كيف تسنى للأمر أن يحدث؟

قد يظن المرء من قراءة كتابات كولومبوس (اليوميات، الرسائل، التقارير) أن دافعه الجوهري كان يتمثل في الرغبة في أن يصبح ثرياً (هنا كما فيما بعد أقول عن كولومبوس ما يمكن أن يقال عن الآخرين؛ والمسألة أنه كان، غالباً، الأول، ومن ثم فقد ضرب المثل). فالذهب - أو بالأحرى البحث عنه، لأنه لم يُعثر على كثير منه في البداية - يتميز بحضور شامل في مجرى رحلة كولومبوس الأولى. وفي ذات اليوم التالي للاكتشاف، ١٣ أكتوبر ١٤٩٢، يسجل بالفعل في يومياته: «لقد أبديت الانتباه واجتهدت لمعرفة ما إذا كان هناك أي ذهب»، وهو يعود إلى موضوعه بشكل متواصل: «لا أرغب في التردد عن الذهاب إلى أماكن أبعد بل أرغب في اكتشاف الكثير من الجزر والذهب إليها، بحثاً عن الذهب» (١٤٩٢/١٠/١٥). «أصدر الأميرال أمراً بعدم أخذ أي شيء، حتى يتسمى لهم استنتاج أن الأميرال لا يريد شيئاً غير الذهب» (١٤٩٢/١١/١). بل إن صلاته قد أصبحت: «يا إلهي العظيم الخير سدد خطاي حتى يتسمى لي العثور على هذا الذهب» (١٤٩٢/١٢/٢٣) وفي تقرير تال ("مذكرة إلى انطونيو دي تورس، ١٤٩٤/١/٣٠) يلمح بشكل مقتضب إلى «نشاطنا، الذي يتمثل في جمع الذهب». كما أن علامات وجود الذهب التي يعتقد أنه قد عثر عليها تحدد طريقه: «قررت التوجه إلى جنوب الغرب للبحث عن الذهب والاحجار الكريمة الشمينة» (اليوميات)، «راودته الرغبة (في الذهب إلى الجزيرة التي يسمونها بابيك، حيث كانت قد وردت إليه أنباء فهم منها أن الجزيرة المذكورة بها كثير من الذهب» (١٤٩٢/١١/١٣). «يعتقد الأميرال أنه قد أصبح قريباً جداً من المنبع وأن رينا سوف يكشف له عن المكان الذي ولد فيه الذهب» (١٤٩٢/١٢/١٧) لأن الذهب «يولد» في تلك الفترة). وهكذا ينتقل كولومبوس من جزيرة إلى أخرى لأنه من الممكن تماماً أن يكون الهنود قد عثروا بذلك على وسيلة للتخلص منه. «عند الفجر، أبحر من أجل تحديد مسار بحثاً عن الجزر التي قال لها الهند أن بها الكثير من الذهب، وأن بعضها بها من الذهب أكثر مما فيها من التراب» (١٤٩٢/١٢/٢٢).

فهل لا يوجد من دافع وراء رحلة كولومبوس غير الجشع المبتذل؟ تكفي قراءة كتاباته قراءة عميقة حتى يتتأكد لنا أن الأمر لم يكن كذلك بالمرة . فبساطة تامة، يعرف كولومبوس قيمة الثروة المغربية، وقيمة الذهب خصوصاً. وهو عن طريق وعد الوصول إلى الذهب يعيد الاطمئنان إلى الآخرين في الأوقات الصعبة. «هذا اليوم، غاب البر عن أبصارهم تماماً وأخذ كثيرون يتعسرون ويبكون خوفاً من ألا يروا البر مرة أخرى لوقت طويل. وقد أدخل الأميرال السكينة إلى صدورهم بوعود عظيمة بالأراضي وبالثراء ليعزز أمالهم ويبعد مخاوفهم من رحلة طويلة (F Colon, 18)» هنا لم يستطع الرجال مواصلة تحمل الأمر وأغروا عن الشكوى من الرحلة الطويلة؛ لكن الأميرال بذل أقصى مالديه من جهد لبث الشجاعة في صدورهم، مؤكداً على الأمل الكبير في المغانم التي سوف يحققونها «(اليوميات» (١٤٩٢/١٠/١٠).

ولم يكن البحارة وحدهم هم الذين كانوا يأملون في أن يصبحوا أغنياء؛ ذلك أن مساندي الحملة أنفسهم، حكام إسبانيا، ما كان يمكن لهم أن يغامروا ويشرعوا بهذا المشروع دون الأمل في الحصول على مكسب؛ وبما أن اليوميات التي يكتبها كولومبوس موجهة إليهم، فإن علامات وجود الذهب يجب أن تظهر في كل صفحة (الغياب الذهب نفسه). وإذا استرجع كولومبوس ذكريات تنظيم الرحلة الأولى، بمناسبة الرحلة الثالثة، يقول بشكل صريح تماماً أن الذهب كان، بمعنى ما، الإغراء الذي قدمه حتى يوافق الملكان على توسيع رحلته: «كما إن من الضروري الحديث عن الكسب الدنيري الذي سوف ينجم عن ذلك، والذي جرى التنبؤ به في كتابات كثيرين جداً من الحكماء الجديرين بالثقة، والذين بحثوا في التاريخ ورووا كيف أن هذه المناطق بها ثروات عظيمة» («رسالة إلى الملكين» ١٤٩٨/٨/٣١). وهو يقول في مناسبة أخرى أنه قد جمع ذهباً واحتفظ به حتى يدخل السرور على قلبي صاحبى الجلاله، ويتسنى لهما ان يحكما عن هذا الطريق على هذه الحالة على أساس عدد من الأحجار الضخمة الممتلئة بالذهب «Lettrealia» (nourrice، نوفمبر ١٥٠٠). وعلاوة على ذلك، فإن كولومبوس ليس مخطئاً حين يتخيل أهمية هذه الدوافع: ألا يرجع الغضب عليه، جزئياً على الأقل، إلى واقع أنه لم يتسرى الكشف عن كثير من الذهب في هذه الجزر؟ عندئذ ولد التشهير بالمشروع الذي كان قد جرى البدء به من قبل وولد الحط من قدره لأننى لم أرسل على الفور زوارق محملة بالذهب» («رسالة إلى الملكين» ١٤٩٨/٨/٣١).

ونحن نعرف أن نزاعاً طويلاً سوف يفصل بين كولومبوس والملكين (وفيما بعد سوف تجري محاكمة بين ورثة كل من الجانبين)، وهو نزاع يتعلق على وجه التحديد بحجم

المفانم المصحح للأميرال بأخذها من «جزر الهند الغربية»، وعلى الرغم من كل ذلك، فإن الجشع ليس الدافع الحقيقي لكولومبوس؛ وإذا كانت الشروة تهمه، فإن ذلك يرجع إلى أن الشروة تدل على الاعتراف بدوره كمكتشف، لكنه هو نفسه كان يمكن له أن يفضل الثوب الخشن لراهب فالذهب قيمة بشرية للغاية إلى درجة يتغدر بها على كولومبوس أن يهتم بها، ولابد لنا من أن نصدقه حين يكتب، في يوميات الرحلة الثالثة : «يعلم ربنا حق العلم أتنى لأنتحمل هذه المعاناة لكي أحقق الشراء لنفسى، لأننى أعرف عن يقين أن كل شئ، فى هذا الزمن زائل إلا ما يجري عمله لوجه الرب» (Las Casas Historia , l., 146) أو في ختام روايته للرحلة الرابعة: «لم أقم بهذه الرحلة سعيًا إلى كسب المجد أو الشروة، هذا مؤكد، لأن الأمل في مثل هذه الأمور كلها كان قد مات. لقد جئت إلى سموكما بقصد شريف ومحمية نزيهة، وأنا لا أكذب» (lettre rarissime").

فما هو هذا المقصد الشريف؟ في يوميات الرحلة الأولى، كثيراً ما يفصح عنه كولومبوس : إنه يريد مقابلة الخان الأعظم، أو امبراطور الصين، الذي ترك ماركو بولو عنه صورة لاتنسى. «إنى عازم على الذهاب إلى البر وإلى مدينة جيساي وتقديم رسائل سموكما إلى الخان الأعظم والتماس رد منه والعودة بهذا الرد إلى الوطن» (1492/١٠/٢١). وقد جرى التخلص إلى حد ما عن هذا الهدف فيما بعد حيث أن الكشوف الحالية تعد في حد ذاتها صارفة للانتظار إلى حد بعيد عن أي شيء آخر، إلا أنه لم يجر قط نسيانه. ولكن لماذا هذا الهوس الذي يبدو صبيانياً تقريباً؟ لأنه، طبقاً لماركو بولو أيضاً: «مر وقت طويل منذ أن طلب امبراطور كاتايون حكماء لتعليمهم ديانة المسيح» (lettre rarissime") وأن كولومبوس يريد فتح السبيل الذي يمكن أن يسمح بتحقيق هذه الرغبة. فنشر المسيحية، وليس كسب الذهب، هو الرغبة التي تحبيش في صدر كولومبوس، وقد أعرب عن مشاعره في هذا الصدد بشكل بالغ الواضح، خاصة في رسالة إلى البابا. فرحلته القادمة سوف تكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيحي المقدس» . وهو لأجل ذلك «يأمل في نصر الرب الذي لا يموت مثلما منحنى إياه دائمًا في الماضي»، وما يفعله «جليل ومن شأنه زيادة مجده فهو الدين المسيحي المقدس» وهكذا فإن هدفه هو: «أتنى من ربنا أن يهبني القدرة على نشر اسمه المقدس وإنجيله في أرجاء الكون» (رسالة إلى البابا اليكسندر السادس ، فبراير ١٥٠٢).

إنصار المسيحية العالمي - ذلك هو الدافع الذي يحرك كولومبوس، وهو الرجل

المتدين عميق التدين (إنه لا يبدأ الإبحار أبداً يوم الأحد)، الذي يعتبر نفسه لهذا السبب عينه مختاراً، مكلفاً برسالة سماوية، ويرى التدخل الإلهي في كل مكان، في حركة الأمواج كما في تحطم سفينته (في ليلة كريسماس!): «خلال هذه الرحلة، تجلى رب من خلال معجزات كثيرة رائعة» ("اليوميات"، ١٤٩٣/٣/١٥).

ثم إن الحاجة إلى المال والرغبة في فرض الرب الحقيقي لا تستبعد إدراهما الأخرى. بل إن هناك علاقة تبعية بين الاثنين: فالمال وسيلة وفرض الرب الحقيقي غاية. والواقع أن كولومبوس لديه مشروع أكثر تحديداً من تحقيق المجد للانجيل في العالم، ووجود وكذلك دوام هذا المشروع يدلان على عقليته: نكولومبوس، وهو دون كيخوته من نوع ما مختلف عن ز منه بعده قرون، يطمح إلى تجهيز حملة صليبية لتحرير القدس! وكل ما في الأمر أن الفكرة تعتبر سخيفة في عصره، وبما أنه، من ناحية أخرى، لا يملك مالاً، فإن أحداً ليس على استعداد للإصغاء إليه. فكيف يمكن لإنسان محروم من الموارد ويرغب في تجهيز حملة صليبية أن يحقق حلمه في القرن الخامس عشر؟ إن كل ما يتغير عليه عمله هو اكتشاف أمريكا من أجل تدبير الأموال اللازمة... أو بالأحرى الذهاب إلى الصين عبر الطريق الغربي «المباشر» حيث أن ماركو بولو وكتاباً آخرين من العصور الوسطى قد أكدوا أن الذهب «يولد» هناك بوفرة.

وهناك شواهد كثيرة تؤكد أن هذا المشروع كان موجوداً في الواقع، ففي ٢٦ ديسمبر ١٤٩٢، خلال الرحلة الأولى، يكشف كولومبوس في يومياته أنه يأمل في العثور على الذهب «وبكميات كبيرة حتى يتسعى للملكيين خلال ثلات سنوات الاستعداد والاتجاه إلى فتح الديار المقدسة» ولهذا، كما أضاف، «فقد أعلنت لسموكما ان كل مغامن مشروعى هذا سوف تتفق على فتح القدس، وقد ابتسمنا يا صاحبى الجلالة وقلتما أن ذلك يسركم وأنه حتى دون ذلك فإن لديكما تلك الرغبة القوية». وهو يشير مرة أخرى إلى ذلك اللقاء، فيما بعد: «عندما بدأت الاستعدادات لاكتشاف جزر الهند الغربية، كان ذلك يقصد مناشدة الملك والملكة، أهالينا، اتخاذ قرار بإتفاق الموارد التي يمكن أن ترده إليهما من جزر الهند الغربية على فتح القدس، وهذا الشيء بالفعل هو ما طلبته منها» (Institution de majorat) ١٤٩٨ / ٢/ ٢٢

كولومبوس أمام البلاط الملكي، سعياً إلى الحصول على المساعدة الضرورية لحملته الأولى؛ أما فيما يتعلق بصاحبى الجلالة، فإنهما لم يأخذوا المشروع مأخذ الجد واحتفظاً بحق استخدام المغانم المكننة من تحقيق المهمة في أغراض أخرى.

لكن كولومبوس لا ينسى مشروعه، بل يطرحه مرة أخرى في رسالة إلى البابا: «لقد

جرى الاضطلاع بهذه المهمة بقصد استخدام ما سوف يتم كسبه منها في رد الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة. وبعد أن ذهبت إلى هناك ورأيت الأرض كتبت إلى الملك والملكة، سيدى، أنه منذ ذلك اليوم، وعلى مدار سبع سنوات سوف احتاج إلى خمسين ألفاً من جنود المشاة وخمسة آلاف فارس لفتح الديار المقدسة، وسوف احتاج في السنوات الخمس التالية إلى خمسين ألفاً آخرين من جنود المشاة وخمسة آلاف فارس آخرين، وهو ما سوف يصل بعد الفرسان إلى عشرة آلاف، وبعد جنود المشاة إلى مائة ألف ل لتحقيق الفتح المذكور» (فبراير ١٥٠٢). ولا يُحَدِّس كولومبوس أن الفتح سوف يكون شغله الشاغل باستمرار، ولكن في اتجاه مختلف تماماً، جد قريبٍ من الأراضي التي اكتشفها وبعدد من الجنود أقل بكثير على أية حال، ومن هنا فإن إلتماسه لا يستثير الكثير من ردود الأفعال: «إن المسألة الأخرى الأكثر شهرة، والتي تتعرض أولاً في الانتباه إليها، ماتزال حتى الآن غير مهمة بالنسبة للجميع» Lettre rarissime ١٥٠٣/٧/٧. وهذا هو السبب في أنه، سعياً منه إلى تأكيد مقصده حتى بعد موته، يكتب وصية ويصدر تعليمات إلى ابنه (أو إلى ورثة الأخير): أن يجمع أكثر ما يمكن من المال حتى يتسعى له، إذا ما تخلى الملكان عن المشروع «أن يتولاه وحده وبأكثر ما يمكن من القوة التي يمكنه حشدتها» (١٤٩٨/٢/٢٠).

وقد ترك لاس كاساس صورة شهيرة لـ كولومبوس، صورة تضع بشكل رقيق هوسه الصليبي في سياق تدينه العميق: «عندما كانوا يجتمعون إليه بالذهب أو بالأشياء الشمينة الأخرى، كان يدخل كنيسته الصغيرة ويقول، «لنشكر ربنا الذي جعلنا جديرين باكتشاف كل هذه الثروة». لقد كان حريصاً كل الحرص على احترام جلال الله؛ وكان شديد الحماس لتحويل الناس إلى الإيمان بالمسيحية وإلى أن يرى غرس وانتشار ديانة يسوع المسيح في كل مكان، وكان متمسكاً على نحو خاص بالأمل في أن الله سوف يجعله جديراً بالمساعدة على استرداد القبر المقدس؛ وفي أخلاقه هذا وثقته في أن الله سوف يساعدته في اكتشاف هذا العالم الذي وعد الله به، التمس من صاحبة السمو الملكة «دونيا ايسا بيلا» أن تقسم بأنها سوف تنفق كل الثروة التي سوف يكسبها الملكان من الاكتشاف على استرداد أرض وبيت المقدس، وهو ما فعلته الملكة» Historia, I, 2.

ولا يقتصر الأمر على أن الصلات مع الله كانت بالنسبة لـ كولومبوس أكثر أهمية بكثير من الشؤون البشرية الخالصة، ذلك أن شكل تدينه نفسه كان عتيقاً تماماً (بالنسبة لعصره)؛ وليس من المصادفات أن مشروع المخوب الصليبية كان قد تم التخلص عنه منذ

العصر الوسيط. ومن المفارقات أن هذا المشروع سوف يكون سمة لعقلية كولومبوس القروسطية تقوده إلى اكتشاف أمريكا وتدشين العصر الحديث. (لابدّ لى من الاعتراف، بل والتأكد على أن استخدامى لهاتين الصفتين، قروسطي وحديث، ليس دقيقاً، إنّي لا يمكننى الاستغناء عنهما. ولنفهمهما أولاً بمعناهما العادى جداً إلى أن يتتسنى للصفحات التالية أن تمنحهما محتوى أكثر تحديداً). لكن كولومبوس نفسه، كما سوف نرى أيضاً، ليس رجلاً حديثاً، وهذه الحقيقة مهمة بالنسبة لمسار الاكتشاف، كما لو أن الرجل الذى دشن عالماً جديداً ما كان بوسعد بعد أن ينتتمى إليه.

على أنه قد يتتسنى لنا ان نلحظ فى كولومبوس بعض سمات ذهنية قريبة منا. فهو، من ناحية، يُخضع كل شىء، مثل أعلى خارجى ومطلق (الديانة المسيحية)، وكل حدث أرضى هو بالنسبة له مجرد وسيلة نحو تحقيق ذلك المثل الأعلى . لكنه، من الناحية الأخرى، يبدو أنه يجد فى النشاط الذى يكون فيه أكثر نجاحاً- اكتشاف الطبيعة- متعة تجعل نشاطه مكتفىًّا بذاته، فهذا النشاط يكفى عن أن تكون له أبسط منفعة، ويدلاً من أن يكون وسيلة يصبح غاية. وكما أن الشىء أو الفعل أو الكائن لا يمكن جميلاً بالنسبة للإنسان الحديث إلا إذا وجد مبرره فى ذاته، فإن «الاكتشاف» بالنسبة لكولومبوس هو فعل لازم. وهو يكتب فى ١٩ أكتوبر ١٤٩٢: «أود أن أرى وأن اكتشف أكثر ما يمكننى» ، ويكتب فى ٣١ ديسمبر من ذلك العام : «وهو يقول إنه لا يود الرحيل قبل أن يرى كل هذه البلاد ناحية الشرق وقبل أن يمر على طول الساحل كله»؛ وكان يكفى إبلاغه بوجود جزيرة جديدة حتى تستولى عليه شهوة زيارتها. وفي يوميات الرحلة الثالثة، نجد هذه العبارات القوية: «إنه يقول إنه سوف يهجر كل شىء لكي يكتشف المزيد من الأراضى ويتحرجى اسرارها» (Las Casas, Historia, I, 136) «وهو يقول إن أعز ما يرغبه فيه هو اكتشاف المزيد» (ibid., I, 146) وفي لحظة أخرى يتتساعل: «مامدى الفائدة التى سوف تجني من هنا؟ لن أكتب عن ذلك. فمن المؤكد، سادتى الأمراً، انه عندما تكون هناك مثل هذه الأرضى فلا بد من ان تكون هناك مقامات لاحصر لها؛ لكننى لا امكث فى اي مرسى، لأننى أسعى إلى رؤية أكثر ما يمكننى من البلاد، لكن أروى حكايتها لسموكم» ("اليوميات" ١٤٩٢/١١/٢٧). والمفاصيم التي «لابد» من العثور عليها هناك لاتهم كولومبوس إلاً بشكل ثانوى: فما يهم هو «الأراضى» واكتشافها. ويبدو هذه الاكتشاف فى الحقيقة خاضعاً لهدف، هو رواية الرحلة: وربما جاز للمرء القول بأن كولومبوس قد قام بالأمر كله لكن يتسنى له رواية قصص لم يسمع بها أحد، شأنه فى ذلك شأن أوليس؛ ولكن أليست رواية السفر نفسها نقطة انطلاق، لمجرد نقطة وصول، رحلة جديدة؟ وألم يبحر كولومبوس هو نفسه، لأنه كان قدقرأ مارواه ماركوبولو؟

كولومبوس المسؤول

لأجل اثبات أن الأرض التي يراها أمامه هي القارة فعلاً، لا جزيرة أخرى، ينهمك كولومبوس في التفكير على النحو التالي (في يومياته عن الرحلة الثالثة، والتي نقلها لاس كاساس): «لقد توصلت إلى الاعتقاد بأن هذه قارة شاسعة كانت حتى الآن مجهولة. وما يؤيدني بدرجة عظيمة في هذا الاعتقاد وجود ذلك النهر العظيم وذلك البحر عذب المياه كما تؤيدني كذلك أقوال إيسدراوس في كتابه الرابع، الفصل السادس، حيث جاء أن ستة أجزاء من العالم تتالف من يابسة، بينما يتالف جزء واحد من الماء». وقد وافق القديس أمبرواز على هذا الكتاب في رسالته التي تحمل عنوان: "Hexameron" كما وافق عليه القديس أوغسطين... وبالإضافة إلى ذلك تؤيدني أقوال العديد من الهندوين الأكلين للحوم البشر الذين أسرتهم في مناسبات أخرى والذين أعلنا أن البر الرئيسي يقع إلى الغرب من بلادهم» (Historia, I, 138).

يورد كولومبوس ثلاثة أسباب تأييداً لاعتقاده: وفرة الماء العذب، سلطة الكتب المقدسة؛ رأى رجال آخرين التقى بهم. وال الحال أن من الواضح أن هذه الحجج الثلاث لا يجب وضعها على مستوى واحد، بل هي تكشف عن وجود ثلاثة مجالات تتقاسم عالم كولومبوس: مجال طبيعي ومجال آخر إلهي ومجال ثالث بشري. ومن هنا فقد لا يكون من المصادفات أن بوسعنا أيضاً أن نجد ثلاثة دوافع للفتح: الأول - بشري (الشروة) والثاني - قدسي، والثالث - مرتبط بابتهاج بالطبيعة . وفي اتصاله بالعالم، يتصرف كولومبوس بشكل متباين تبعاً لما إذا كان يخاطب (أو يخاطب من جانب) الطبيعة ، أم رب ، أم البشر . وحتى نرجع إلى مثال البر الرئيسي فإنه إذا كان كولومبوس محقاً فإن ذلك يرجع إلى الحجة الأولى فقط (ويمكننا أن نرى، في يومياته، أن هذه الحجة لا تتشكل إلا تدريجياً، من خلال الاتصال بالواقع): فهو إذ يلاحظ أن الماء عذب على مسافة بعيدة داخل البحر، يستنتج من هذه الحقيقة بشكل ثاقب النظر تماماً، جبروت النهر، ومن ثم المسافة التي لابد أنه قد تدفق فيها؛ وبناء على ذلك فإن هذه الأرض لابد وأن تكون قارة. ومن المحتمل جداً، من ناحية أخرى، انه لم يفهم شيئاً مما قال له «الهنود

الأكلون للحوم البشر» . ففى فترة أسبق فى الرحلة نفسها، كان قد أورد محادثاته على النحو الحالى: «إنه(كولومبوس) يقول: إن من المؤكد أن هذه الأرض جزيرة، لأن ذلك هو ما قاله الهندو»، ويضيف لاس كاساس: «لذا يبدو أنه لم يفهمهم». (Histiorial, 1, 135) . أما فيما يتعلق بالرب..^(١)

والواقع أننا لا يمكننا وضع هذه العوالم الثلاثة على مستوى واحد، كما فعل كولومبوس؛ فبالنسبة لنا لا يوجد غير اتصالين واقعين، مع الطبيعة، ومع البشر؛ أما العلاقة مع الرب فهي لا تتضمن اتصالاً، مع أن بوسها أن تؤثر على، بل وأن تقرر سلناً، كل شكل من أشكال الاتصال. وهذه بالتحديد هي حالة كولومبوس: إذ أن هناك علاقة محددة بين شكل إيمانه بالرب واستراتيجية تأويلاه.

وعندما نقول أن كولومبوس مؤمن، فإن الباعث أقل أهمية من الفعل: إن عقيدته مسيحية، بيد أننا نتصور أنه لو كانت عقيدته إسلامية أو يهودية، لما تصرف على نحو مختلف؛ فالشئ الهام هو قوة الإيمان ذاتها. وهو يكتب في مقدمة كتابه «كتاب النبوءات» (١٥٠١) ان «القديس بطرس قد فاز إلى البحر وسار على وجه الماء مadam قد وجد سنداً له في الإيمان. ومن يتوافر لديه الإيمان ولو بمقابل حبة من القمح سوف تنصاع له الجبال. فليطلب من يؤمن ما يشاء لأن كل شيء سوف يوهب له. دقوا على الأبراج وسوف تفتح لكم». وعلاوة على ذلك، فإن كولومبوس لا يؤمن بالعقيدة المسيحية وحسب، بل إنه يؤمن أيضاً (وهو في ذلك ليس وحده في ذلك الزمن) بوجود السيكليويات^(٢) والحوريات والأمازونيات^(٣) والبشر ذوى الذيول، وإيمانه، القوى قوة إيمان القديس بطرس، يسمح له من ثم بأن يجدهم. «كما فهم أيضاً أنه على مسافة بعيدة من هذا المكان يوجد بشر لهم عين واحدة وأخرون لهم رؤوس كلاب» («اليوميات»، ٤/١٤٩٢). «البارحة، عندما ذهب الأميرال إلى الريو ديل أورو، قال إنهرأى ثلات حوريات ارتفعن عالياً جداً من البحر، إلا أنهن لم تكن جميلات جمالهن في الرسوم إذ كان فيهن شيء ما مذكر في الملائكة» (١٤٩٣/١٩). «إن هؤلاء النساء لا يستخدمن أية حيل أنثوية، بل يستخدمن الأقواس والسياه المصنوعة من الخيزران كالسابق ذكرها ويسلحن وينفطين أنفسهن بكسوات من النحاس، الذي توجد لديهم وفرة منه» ("رسالة إلى سانتانجل"، فبراير - مارس ١٤٩٣). «توجد في اتجاه الغرب منطقتان لم أزرهما، يسمون احداهما آثان، وهناك يولد الناس ولهم ذيول» (المصدر السابق).

وصحىء بما يكفي أن اعتقاد كولومبوس الأكثر وضحاً له أصل مسيحي: فهو يتعلق

بالفردوس الأرضي. وكان قدقرأ في كتاب "Imago Mundi" لبيير دايلى إن الفردوس الأرضي يقع في منطقة معتدلة خلف خط الاستواء. وهو لا يجد شيئاً من ذلك النوع في جري زيارته الأولى إلى الكاريبي، وهو أمر يصعب أن يثير الدهشة؛ لكنه يعلن، في رحلة عودته، في جزر الآزور^(٤): «إن الفردوس الأرضي موجود في أقصى الشرق، لأنه مكان معتدل جداً ولذا فإن تلك الأرضي التي توصل الآن إلى اكتشافها تقع، في اعتقاده، في أقصى الشرق» (١٤٩٣/٢/٢١). وتصبح هذه الفكرة وسائساً خلال الرحلة الثالثة، عندما يقترب كولومبوس أكثر من خط الاستواء. وهو في البداية يعتقد أن هناك عدم انتظام في انحناء الأرض: «لقد توصلت إلى اعتقاد ذلك فيما يتعلق بالأرض، وأنا أرى أنها ليست كروية كما يصفونها، بل إنها على هيئة الكمثرى التي تعتبر مستديرة جداً في كل مكان إلا حيث توجد الرأس، وهي النقطة الأكثر ارتفاعاً؛ أو أنها شبيهة بكرة مستديرة جداً، ولكن على جزء منها يوجد شيء كحلمة امرأة، وأن ذلك الجزء، حيث يوجد هذا النتوء، هو الجزء الأعلى والأقرب إلى السماء، وهو موجود تحت خط الاستواء في هذا المعيط في أقصى الشرق» ("رسالة إلى الملوكين" ١٤٩٨/٨/٣١).

وهذا الارتفاع (حلمة على كمثرى) يصبح حجة أخرى للتأكيد على وجود الفردوس الأرضي. «أعتقد أن الفردوس الأرضي موجود هنا، ولا يمكن لإنسان أن يصل إليه، إلا بشيئية الرب (...). أنا لا أعتقد أن الفردوس الأرضي على هيئة جبل وعر، كما يقال لنا في وصفه، بل إنه في القمة، هناك حيث توجد تلك النقطة التي قلت أن رأس الكمثرى تبرز فيها، وحيث يصعد إليها المرء شيئاً فشيئاً من مسافة منحدرة بعيدة» (المصدر السابق).

هنا يمكننا أن نرى كيف تؤثر معتقدات كولومبوس على تأويلاته ، وهو ليس حريضاً على أن يفهم بشكل أعمق كلمات أولئك الذين يتحدثون إليه، لأنه يعرف سلفاً أنه سوف يقابل سيدلوبات وبشراً لهم ذيول وأمازونيات وهو يرى بجلاء أن «الحوريات» لسن، كما قيل، نساء جميلات؛ بل إنه بدلاً من أن يستنتاج أن الحوريات لا وجود لها، يصحح وهما يوهم آخر: فالحوريات لسن جميلات كما قيل. وفي لحظة أخرى، في سياق الرحلة الثالثة، يتتساءل كولومبوس عن أصل اللؤلؤ الذي يجلبه المهنود له أحياناً . إن الأمر يحدث أمام عينيه؛ لكن ما يذكره في يومياته هو التأويل الذي قدمه بليني، والمأخوذ من أحد الكتب: «على مقربة من البحر كانت هناك رخويات لا حصر لها قريبة من أغصان الأشجار التي تتدلى في البحر، وكانت أفواهها مفتوحة لا بتلاغ الندى الذي سوف يتتساقط من الأوراق، حتى يتتساقط الندى، والذي تتشكل منه اللآلئ، كما يقول

بليني، وهو يستشهد بمجمع اسمه "Las Casas, Historia, I,137)"catholicon") والأمر كذلك فيما يتعلق بالفردوس الأرضي: فالعلامة التي يشكلها الماء العذب(ومن ثم وجود نهر عظيم ووجود جبل) يجري تأويلها، بعد تردد عابر، « بما يتمشى مع رأى علماء اللاهوت القديسين والحكماء » (المصدر السابق). «إنني أكثر رسوخاً في اعتقادى بأن الفردوس الأرضي موجود في المكان الذي أشرت إليه، وأنا أعتمد في ذلك على الحجج والمراجع التي أسلفت الإشارة إليها » (المصدر السابق). ويقوم كولومبوس باستراتيجية تأويل «غائية» بذات الشكل الذي أول به آباء الكنيسة الكتاب المقدس: فالمعنى النهائي يجري تقديمه منذ البداية (ذلك هو الذهب المسيحي)؛ وما يجري البحث عنه هو الطريق الذي يربط المعنى الأولى (المعنى الظاهري لكلمات نص الكتاب المقدس) بالمعنى النهائي. وليس في كولومبوس شيء من التجربة الحديثة: فالحاجة الحاسمة هي حجة سلطة مرجعية، لا حجة التجربة. وهو يعرف سلفاً ما سوف يجدوه؛ والتجربة الملموسة موجودة لا يراز حقيقة مملوكة بالفعل، وليس لاستجابتها وفق قواعد مقررة سلفاً من أجل البحث عن الحقيقة.

وحتى مع أن كولومبوس كان من المؤمنين بالغاية دائمًا كما رأينا، إلا أنه كان في ملاحظته للطبيعة بعد نظراً مما في محاولته فهم السكان الأصليين، فسلوكه التأويلي ليس هو نفسه بشكل محدد في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، كما يمكن لنا أن نقرر في شيء من التفصيل.

يكتب كولومبوس في بداية «كتاب النبوءات» (١٥٠١): « لقد عشت منذ الصغر حياة البحارة، وهو شيء مازلت أفعله حتى اليوم. وهذه المهنة تقود من يرتبط بها إلى الرغبة في معرفة أسرار هذا العالم ». سوف نزكّد هناك على كلمة «العالم» (خلافاً لكلمة «البشر»): فمن يرتبط بهمنة بحار يتعامل مع الطبيعة أكثر مما يتعامل مع بني جنسه؛ ومن المؤكد أن الطبيعة، عنده، لها من الصلات مع الرب أكثر مما للبشر؛ وهو يكتب في جملة واحدة، على هامش كتاب «الجغرافيا» لبطليموس^(٥): «ما أروع قوى البحر الشائرة. ما أروع الرب في الأعماق». إن كتابات كولومبوس، وبالخصوص يوميات رحلته الأولى، تكشف عن انتباه متواصل إلى كل الظواهر الطبيعية: فالأسماك والطيور، والنباتات والحيوانات هي الشخصيات الرئيسية للمغامرات التي يحكى بها؛ وقد ترك لنا أوصافاً تفصيلية لها. «كما كانوا يصيدون السمك بالشباك، وقد صادوا، بين أنواع أخرى كثيرة، سمكة شبيهة بالخنزير الحقيقي لا الخنزير البحري، ويقال إنها

كلها صدفة، خشنة جداً وليس لها مكان ناعم غير العنق والعينين وفتحة سفلية للتخلص من نفاثاتها. وقد أمر بتصليحها، حتى يتسمى للملوك رؤيتها» (١٤٩٢/١١/١٦).

« جاء إلى السفينة مرة واحدة أكثر من أربعين طائراً من طيور النوء، ومعهم طائران من نوع الطائر الأطبيش؛ وقد أصاب نوتي حدث من الزيرق الشراعي أحدهما بحجر؛ وجاء طائر من نوع الفرقاط إلى السفينة وطائر أبيض يشبه طائر النورس » (١٤٩٢/١٠/٤).

« رأيت أشجاراً كثيرة مختلفة جداً عن أشجارنا، وكثير منها فروعه من أنواع مختلفة وكلها على جذع واحد، وأحد الأغصان من نوع والغصن الآخر من نوع آخر، والتباين بينهما شديد بحيث يعتبر ذلك من أعظم عجائب العالم. ألاما أشد اختلاف كل نوع عن سواه أعلى سبيل المثال، لأحد الأغصان أوراق كأوراق القصب، وأوراق أخرى كأوراق شجرة المصطكاء؛ وهكذا يوجد على شجرة واحدة خمسة أو ستة أنواع، وكلها مختلفة جداً » (١٤٩٢/١٠/١٦) وخلال الرحلة الثالثة، ينزل في جزر الرأس الأخضر، التي تخدم البرتغاليين في ذلك الوقت كمركز ترحيل جميع المجنومين في المملكة. وقد ساد الاعتقاد بأن المجنومين يمكن علاجهم عن طريق أكل السلاحف والاغتسال بدمائهم. ولا يهتم كولومبوس بالمجنومين وعاداتهم الشاذة، بل يشرع فوراً في وصفها طريل لعادات السلاحف. ويصبح عاشق الطبيعة الهاوى باحثاً مجرياً في مجال دراسة أنماط السلوك المميزة للحيوانات وذلك في المشهد الشهير للمبارزة بين خنزير بري ونسناس، والتي وصفها كولومبوس في وقت كان موقفه هو فيه شبه مأساوي، وفي وقت لا تتوقع فيه أن تتجدد في موقف تركيز على مشاهدة الطبيعة: « هناك وفرة عظيمة من الحيوانات، الصغيرة والكبيرة، والمختلفة جداً عن حيواناتنا. وقد أهدوا إلى خنزيرين لم يجرؤ كلب صيد أيرلندي على مهاجمتها. وأصاب أحد الرماة حيواناً كان يبدو أنه ننساس، لكنه أكبر حجماً منه وجه انسان. وكان الرامي قد رماه بسهم مزق جسمه من الصدر إلى الذيل، ولما كان الحيوان ضارياً، فقد أضطر الرامي إلى قطع إحدى ذراعيه وإحدى قدميه. أما الخنزير فقد انتصب وفراً عندما رأى الننسناس. وعندما رأيت ذلك، أمرت بالقاء البيجار، وهذا هو اسمه في هذه المناطق، حيث يقع الخنزير. وعندما سقط على الخنزير، ورغم أنه كان شبه ميت أكثر مما كان شبه حي، وكان السهم ما يزال في جسده، فإنه قد لف ذيله حول فنطيسة الخنزير، ممسكاً به بقوة، وأمسك الخنزير بمخالبه الأمامى المتبقى كما لو كان عدواً. وقد دفعتنى هذه المعركة الغريبة والجميلة إلى أن أكتب ذلك »

(١٥٠٣/٧/٧ "lettre rarissime")

ومع اهتمام كولومبوس بالحيوانات وبالنباتات، فإنه كان أكثر اهتماماً بكثير بكل

ما يليه الملاحة، حتى وإن كان هذا الاهتمام يتصل بالاحساس العملي للملائكة بأكثـر ما يتصل بأيـة ملاحظة علمية صارمة. وفي ختـام مقدمة يومياته الأولى، يوصـي نفسه بما يلى: "أولاًً وقبل كل شـئ، مما يتمـيز بأهمـية عظـيمـاً أن أنسـى النـوم وأن أكون مـلاحـاً يقطـأ جـداً، حتى يتـسـنى عمل كل شـئ على الوجه المناسب؛ وسوف يتـطلب ذلك جـهـداً عظـيمـاً". وربـما جـاز لـنا القـول بأنـه يطـيع هـذه الوصـيـة حـرفـياً؛ إذ لا يـمـر يوم واحد دون تسـجـيل مـلاحظـات بشـأن النـجـوم والـريـاح وعـمق الـبـحـر والتـضـارـيس السـاحـلـية؛ وهـنا لا تـدخل المـبـادـيـة اللاـهـوتـية . ويبـينـما يـختـفي بيـنـشـون، قـائد السـفـينة الثـانـية، بـحـثـاً عن الـذـهـبـ، يـقضـي كـولـومـبوـس وقتـه فـي تسـجـيل مـلاحظـات جـفـرافـيـة: "لـقد ظـل طـوال هـذه اللـيـلـة مـراـواـحاً، حـسـب تعـبـير الـبـحـارة - اي ظـل يـبـيل عـكـس اتجـاه الـرـيـح دون أن يـتـحرك إـلـى الأـمـام - وذلك حتى يـفـحـص مـرسـيـ آمنـاً، هو صـدـع جـبـلـيـ، يـشـبه مـرأـ ضـيقـاً بين قـمـتـينـ، كان قد رـآهـ عن بـعـد عـند غـرـوب الشـمـسـ وظـهـرـ من خـلـالـه جـبلـانـ جـدـ مرـتفـعاـنـ" (اليـومـياتـ، ١٤٩٢/١١/١٣).

ونتيجة هذه الملاحظة اليقظة أن كولومبوس يُؤدي، فيما يتعلق باللاحقة، مآثر حقيقة (رغم تحطم سفينته)؛ إنه يعرف دائمًا كيف يختار الرياح الأنسب والأشرعة الأنسب؛ وهو يبادر بلاحقة تستند إلى حركات الأفلاك، ويكتشف التباين المغناطيسي؛ ويكتب أحد رفاقه في الرحلة الثانية، وهو ميشيل دى كونييرو، الذي لا يبذل أية محاولة للكسب الودي: «خلال الإبحارات، كان يكتفي أن يرثى إلى السحب أو، إذا ماحل الليل، إلى النجوم، حتى يعرف ما سوف يحدث، وما إذا كان الطقس سوف يكون قاسيًا». وبعبارة أخرى، فإن بوسعيه تأويل علامات الطبيعة من زاوية ما يهمه، كما أن الاتصال الوحد الفعال حقاً والذى يجريه مع السكان الأصليين يستند على درايته بالنجوم. وبهابة جدية بигامرات كتب الأطفال، يستفيد من معرفته لموعد خسوف وشيك للقمر. فعندما حوصر على ساحل جامايكا لمدة ثمانية أشهر، لم يعد بوسعي إقناع الهنود بأن يزودوه بالامدادات دون أن يضطر إلى دفع مقابل لهم؛ ولذا فإنه يهددهم بسرقة القمر منهم، وفي مساء ٢٩ فبراير ١٥٠٤، يبدأ في تنفيذ تهديده، أمام أعين زعماء الهنود التي اجتاحتها الرعب.... ويكون النجاح فورياً.

لكن شخصيتين توجدان (بالنسبة لنا) في كولومبوس، وعندما تكف مهنة الملاح عن أن تكون عرضة للخطر، فإن الاستراتيجية الغائية تسود في نسقها الخاص بالتأويل؛ فهذا الأخير لا يتألف بعد من البحث عن الحقيقة بل يتألف من العثور على تأكيدات لحقيقة معروفة سلفاً (أو يتألف، كما نقول، من التفكير المستند إلى الرغبات لا إلى

الحقائق). وعلى سبيل المثال، فإن كولومبوس، طوال العبور الأول، (يأخذ كولومبوس مايزيد قليلاً عن شهر لكي يبحر من جزر الكاناري إلى جوانا هاني، أول جزيرة يبصرها في الكاريبي) ، يبحث عن علامات على وجود يابسة؛ وهو بعدها، بطبيعة الحال، بعد أسبوع واحد فقط من رحيله. «لقد أخذوا يبصرون مجموعات عديدة من العشب الأخضر التي بدا للأميرال أنها قد انفصلت عن اليابسة منذ وقت غير بعيد» (١٤٩٢/٩/١٧). «وقد ظهر من ناحية الشمال ظلام عظيم وهو ما يعني أنه يغطي اليابسة» (١٤٩٢/٩/١٨). «وكانت هناك عواصف مطر دون رياح، الأمر الذي يعتبر علامة أكيدة على قرب اليابسة» (١٤٩٢/٩/١٩). «جاء إلى السفينة طائران من فصيلة الطائر الأطيش، ثم جاء ثالث، الأمر الذي يعتبر علامة أكيدة على قرب اليابسة» (١٤٩٢/٩/٢٠). «لقد رأوا حوتاً، مما يعد علامة على أنهم قريبون من اليابسة، لأن هذه المخلوقات تعيش دائماً قرب السواحل» (١٤٩٢/٩/٢١). وهكذا في كل يوم يرى كولومبوس «علامات» ومع ذلك فإننا نعرف الآن أن هذه العلامات كانت خادعة له (أو أنه لم تكن هناك أية علامات)، حيث أنه لم يصل إلى اليابسة إلا في ١٢ أكتوبر، أي بعد أكثر من عشرين يوماً .

في البحر، تشير كل العلامات إلى قرب اليابسة، فهذه هي رغبة كولومبوس . وعلى اليابسة ، تكشف كل العلامات عن وجود الذهب: هنا، أيضاً، كان اعتقاده مقرراً سلفاً. ثم قال مرة أخرى أنه يعتقد أن هناك وفرة من الثروات والأحجار الشمينة والتوابل» (١٤٩٢/١١/١٤). «يعتقدالأميرال أنه سوف تكون هناك أنهار عظيمة وكميات ضخمة من الذهب» (١٤٩٣/١/١١). وأحياناً ما يجتمع تأكيد هذا الاعتقاد على نحو بريء مع اعتراف بالجهل. «اعتقد أن هناك الكثير من الأعشاب والأشجار التي تتمتع بقدر بالغ في إسبانيا لاستخدامها في الصبغات ولاستخدام توابتها كأدوية؛ إلا أنني لا أعرفها، وهو أمر أشعر بالأسف الشديد له» (١٤٩٢/١٠/١٩). «كما أن هناك أشجاراً من ألف نوع، كلها ثمارها مختلفة، وكلها لها أربع جميل بحيث تثير العجب وإنني لأشعر بالحزن الشديد لعدم درايتي بها، لأنني على ثقة تامة من أنها كلها لها قيمة عظيمة» (١٤٩٢/١٠/٢١). وخلال الرحلة الثالثة، يتبع هذا البرنامج نفسه في التفكير: فهو يعتقد أن هذه البلاد غنية، لأنني يرغب رغبة قوية في أن تكون كذلك؛ واعتقاده سابق دائماً على التجربة. «وكان يرغب رغبة قوية في كشف أسرار هذه البلاد، لأنه لم يكن يعتقد أن من الممكن أن تكون محرومة من الأشياء العظيمة القيمة» . (Las Casas, Historia, I, 136)

فما هي «العلامات» التي تجيز له تأكيد اعتقاداته؟ كيف يشرع كولومبوس المؤول في التأويل؟ إن نهراً يذكره بنهر التاخو^(٦). «ثم تذكر انه عند مصب نهر التاخو، قرب البحر، يوجد ذهب، ويداً من المؤكد بالنسبة له أن هذا النهر لابد وأن يكون فيه ذهب» ("اليوميات" ١٤٩٢/١١/٢٥)؛ والأمر لا يقتصر على أن تحليلًا متلمساً من هذا النوع لا يثبت شيئاً، ذلك أن نقطة الانطلاق نفسها زائفة: فنهر التاخو لا يحمل في مجراه ذهباً. أو مرة أخرى: «قال الأميرال: إنه حيضاً يوجد الشمع، فلابد من أن يوجد معه أيضاً ألف شئ آخر من الأشياء المفيدة» (١٤٩٢/١١/٢٩)؛ وهذا الاستنتاج لا يرقى حتى إلى مستوى المثل السائر «لادخان دون نار»؛ وينطبق القول نفسه على استنتاج آخر أيضاً، حيث يقوده جمال الجزيرة إلى الاعتقاد بأن بها ثروات.

وكان أحد من يتراسلون معه، وهو الأب جاوما فيريه، قد كتب إليه في عام ١٤٩٥: «إن الجانب الأكبر من الأشياء الثمينة يأتي من المناطق الحارة جداً، والتي يسكنها السود أو الببغاء». ولذا يجري اعتبار السود والببغاء علامات (براهمين) الحرارة، ويجرى اعتبار الحرارة علامة للثروة. وهكذا فإن ما يصعب ان يشير الدشة أن كولومبوس لاينسى قط الاشارة إلى وفرة الببغاء، وسود البشرات، وحدة الحرارة. «فهم الهند الذين جاءوا إلى السفينة أن الاميرال يريد ببغاء» (١٤٩٢/١٢/١٣)؛ والآن نعرف السبب! وخلال الرحلة الثالثة، يتوجه إلى الجنوب مسافة أبعد: «إن الناس هنا سود إلى حد بعيد. وعندما أبحرت من هذا المكان إلى الغرب، كانت الحرارة شديدة» ("رسالة إلى الملكين" ١٤٩٨/٨/٣١). لكن الحرارة تستحق الترحيب: «قال الأميرال إنه يرى من الحرارة التي تحملوها في جزر الهند الغربية هذه وحيث سوف يذهبون أنه لابد من أن يكون هناك الكثير من الذهب» ("اليوميات" ١٤٩٢/١١/٢١). ويلاحظ لاساس كاساس محقاً فيما يتعلق ب مثل آخر كهذا «من الأمور التي تدعو إلى العجب أن نرى كيف أن المرء الذي يرغب رغبة قوية في شيء ما، ويتعلق به في مخيلته تعلقاً قوياً يتولد لديه الانطباع في كل لحظة بأن كل ما يسمعه أو يراه يشهد على وجود ذلك الشئ» (Historia, I, 44) ويمثل البحث عن البر الرئيسي (القارة) مثالاً بارزاً آخر على هذا السلوك. ففي الرحلة الأولى، سجل كولومبوس في يومياته المعلومات المتعلقة بالموضوع: «إن جزيرة هسبانيا (هايتي) هذه، أو جزيرة يامايا (جامايكا) الأخرى ، لا تبعد عن البر الرئيسي إلا بعشرة أيام من الإبحار بزورق خفيف، وهو ما يتراوح بين ستين وسبعين فرسخاً، وهنا لايسير الناس عرباً، بل يرتدون ثياباً» (١٤٩٣/١/٦). إلا أن لديه اعتقاده، وهو أن جزيرة كوبا جزء من القارة (آسيا)، وهو يقرر محو كل معلومات تغيل

إلى اثبات العكس. فالهنود الذين قابلهم كولومبوس كانوا قد قالوا له إن هذه الجزيرة (كوبا) جزيرة؛ وإنما أن هذه المعلومة لا تتناسب مع أغراضه، فإنه يشكك في خصال من أبلغوه بها. «ولما كان هؤلاء همجاً يتصورون أن العالم كله جزيرة، ولا يعرفون ما هي القارة، وليس لديهم أبجديّة ولا ذكريات راسخة، ولما كانوا لا يستمتعون إلا بالأكل، ويعاشرون نساحم، فقد قالوا أن هذه جزيرة،» (عن نقل بيرنالديث ليوميات الرحلة الثانية). ويوسعنا أن نسائل - فقط - كيف يمكن لعشق النساء أن يبطل زعمهم بأن هذا البلد جزيرة. ومع ذلك فإن الحقيقة هي أنها يجري اطلاعنا، عند نهاية هذه الحملة الثانية، على مشهد شهير ومثير للسخرية يتخلّى فيه كولومبوس بشكل قاطع عن التماس التجربة لتجربى ما إذا كانت كوبا جزيرة أم لا، ويقرر إعمال حجة السلطة فيما يتعلق برفاقه: فالجميع ينزلون إلى اليابسة، وكل منهم يقسم قسماً يؤكد أنه «ليس لديه شك في أن هذه هي القارة وليس جزيرة وأنه بعد فراسخ كثيرة، من الملاحة على طول الساحل المذكور، سوف يتم العثور على بلد يسكنه متحضرن لديهم قدر من الدراية بالعالم... وتُفرض غرامة قدرها عشرة آلاف مرابطي (عملة إسبانية) على أي فرد يقول فيما بعد عكس ما يقوله الآن، وفي كل مناسبة في أي وقت يقع فيه ذلك؛ كما تفرض عقوبة قطع اللسان، وبالنسبة للبحارة الأحداث، والأشخاص الذين على شاكلتهم، سوف يجرى في مثل هذه الحالات جلد كل منهم مائة جلدة بالسوط وسوف تقطع السنتهم» ("قسم بشأن كوبا"، يونيو ١٤٩٤). فيالله من قسم غريب، يقسم المرء عن طريقه بأنه سوف يعثر على أناس متحضرن!

إن تأويل علامات الطبيعة كما يمارسه كولومبوس إنما تقرره النتيجة التي يجب الوصول إليها. وتأثيرته نفسها، اكتشاف أمريكا، تنطلق من السلوك عينه: إنه لا يكتشفها، بل يجدها في المكان الذي «كان يعرف» أنها سوف تكون فيه (في المكان الذي تصور أنه يوجد فيه الساحل الشرقي لآسيا). ويدرك لاس كاساس: «لقد كان يعتقد دائمًا في صميم قلبه، أيًا كانت أسباب هذا الاعتقاد [كان ذلك من خلال قراءة توسكا نيللي ونبوءات ايسدراس]. أنه سوف ينتهي إلى اكتشاف اليابسة بغيره المحيط وراء جزيرة يرو، بعد أن يجتاز مسافة سبعمائة وخمسين فرسخاً أو نحو ذلك» (Historia,I,139) (عند قطع مسافة سبعمائة فرسخ، يصدر الأوامر بتحريم الملاحة ليلاً، خوفاً من عدم رؤية اليابسة، التي يعرف أنها قريبة جداً. وهذا الاعتقاد سابق تماماً على الرحلة نفسها؛ ويدركه فيريديناند وايسابيلا بذلك في رسالة يرسلتها بعد الاكتشاف:

«إن ما كنت قد أعلنته لنا قد تحقق كما لو أنك كنت قد رأيته قبل أن تحدثنا عنه» (رسالة بتاريخ ١٤٩٤/٨/١٦). وبعد الاكتشاف، يُرجع كولومبوس نفسه اكتشافه إلى هذه المعرفة القبلية، والتي يطابق بينها وبين المشينة الإلهية والنبوءات (والتي حَرَفَها تماماً في الواقع لكي تسير في هذا الاتجاه): «لقد قلت بالفعل إنه لا يلزمني لتنفيذ مشروع جزر الهند الغربية لا العقل ولاعلم الرياضيات ولا خريطة العالم. فالأمر ليس أكثر من تحقيق ما كان أشعيا قد تنبأ به (مقدمة «كتاب النبوءات»، ١٥٠١)». وبالطريقة نفسها، فإنه إذا كان كولومبوس يكتشف (خلال الرحلة الثالثة) القارة الأمريكية بشكل محدد، فإن ذلك لأنه يبحث بشكل منسق تماماً عما نسميه أمريكا الجنوبيّة كما يتكتشف من ملاحظاته المدونة على هواشم كتاب بير دايل: فلإعتبارات تتعلق بالتناسق، لابد من أن توجد أربع قارات على الأرض - اثنان في الشمال واثنان في الجنوب؛ أو اثنان في الشرق واثنان في الغرب، إذا ما نظرنا إلى القارات من زاوية أخرى. وتشكل أوروبا وأفريقيا ("ثيوبانيا") الزوج الشمالي الجنوبي الأول؛ أما آسيا فهي العنصر الشمالي الثاني؛ وهكذا يتبقى اكتشاف لا، بل العثور على القارة الرابعة، في مكانها الصحيح. وبهذه الطريقة فإن التأويل الغائي ليس بالضرورة أقل فعالية من التأويل التجريبي: إن ملاحين آخرين لم يتجرسوا على القيام بالرحلة التي قام بها كولومبوس، لأنهم لم يكونوا يملكون ما كان يملك من يقين .

وهذا النوع من التأويل، المستند إلى البصيرة والنص المرجعي، ليس فيه أي شيء «حديث». لكن هذا الموقف، كما رأينا، يوازن موقف آخر، مألف لنا بدرجة أكثر بكثير: الاعجاب اللازم بالطبيعة، والذي يجري الاحساس به على نحو بالغ الكثافة بحيث أنه يتحرر من كل تأويل ومن كل دالة. فمثيل هذا الاستمتاع بالطبيعة يكفي عن أن تكون له أية غاية نهائية، ويورد لاس كاساس هذه الشذرة من يوميات الرحلة الثالثة، والتي تبين إيمار كولومبوس للجمال على المنفعة: « قال إنه حتى إذا لم تكن هناك مفاجئ يمكن الفوز بها هنا، وإذا لم يكن هناك غير جمال هذه الأرضى فإنها لن تكون أقل استحقاقاً للإعجاب . Historia, 1, 131) وليست هناك نهاية لسرد جميع اعرابات كولومبوس عن الاعجاب. «هذه البلاد كلها جبالها شاهقة وجميلة، لا قاحلة ولا ورة، بل كلها يمكن الوصول إليها ولها وديان رائعة. والوديان، شأنها في ذلك شأن الجبال، مليئة أيضاً بالأشجار السامة والمورقة، بحيث يمليء قلب المرء بالابتهاج العظيم حين ينظر إليها » ("اليوميات" ١٤٩٢/١١/٢٦). « الأسماك هنا مختلفة جداً عن الأسماك عندنا، بحيث أن ذلك يثير العجب. بعضها، كالأسماك البحرية المفلطحة،

ملون بأذهى ألوان العالم: الأزرق والأصفر والأحمر وجميع الألوان. وبعضها الآخر ملون بألف شكل، والألوان زاهية بحيث لا يمكن لأي انسان إلا يدهش ويعجب حين يبصرها. وهناك أيضاً حيتان» (١٤٩٢/١٠/١٦). «هنا وفي جميع أرجاء الجزيرة، تتميز الأشجار بالخضرة، وكذلك الحال مع النباتات والأعشاب، مثلما يحدث في الأندرس في شهر أبريل. وشدو الطيور الصغيرة من الروعة بحيث يبدو من المستحيل على انسان أن يburgh هذا المكان أبداً من تلقاء نفسه . وأسراب البيرغواوات تحجب الشمس. والطيور الكبيرة والصغيرة على حد سواء كثيرة الانواع جداً ومختلفة جداً عن طيورنا بحيث أن ذلك يثير العجب» (١٤٩٢/١٠/٢١). بل إن الريح في هذا المكان «تهب بشكل بالغ الرقة» (١٤٩٢/١٠/٢٤).

وحتى يتسمى لكولومبوس وصف اعجابه بالطبيعة، فإنه لا يسعه ترك استخدام أفعل التفضيل. فخضرة الأشجار من الكثافة بحيث تكف عن أن تكون خضرة. «لقد كانت الأشجار هنا مخضرة جداً بحيث أن أوراقها كففت عن أن تكون خضراً وأصبحت شبه سوداء بحكم قوة اخضرارها نفسها» (١٤٩٢/١٢/١٦). «يقوح من الأرض عبير بالغ الجمال والحلارة - من الأزهار أو من الأشجار - بحيث أنه كان أجمل شئ في الدنيا» (١٤٩٢/١٠/١٩). «وقال أيضاً أن هذه الجزيرة هي أجمل ما رأته عيون البشر» (١٤٩٢/١٠/٢٨). «وقال إنه لم يحدث قط أن رأى شيئاً أكثر فتننة من هذا الوادي الذي يتدفق النهر وسطه» (١٤٩٢/١٢/١٥). «من المؤكد أن جمال هذه الجزيرة، بجبالها وسلامل جبالها المثلمة القمم، وبوديانها التي ترويها أنهار غزيرة، هو من القوة بحيث يدفع المرء إلى الاعتقاد بأن أى بلد آخر تحت الشمس لا يمكن أن يبدو أكثر رقة ولا أكثر روعة» ("مذكرة إلى انطونيو دي تورس"، ١٤٩٤/١/٣٠).

ويدرك كولومبوس جيداً أن صيغ أفعل التفضيل هذه مسرفة في الخيال. ومن ثم فإنه يدرك إلى أى مدى يمكن أن تكون غير مقنعة؛ لكنه يقبل المجازفة، معلنًا استحالاته انتهاج نهج آخر. «عندما رأى هذا المرفأ، أكد أنه بالغ الامتياز بحيث أن أي من المرافق التي كان قد رأها حتى الآن لا يمكنه أن يكون مساوياً له. وهو يحاول الاعتزاز قائلًا إنه امتدح المرافق، الأخرى امتداحاً عظيماً بحيث أنه لم يعد يعرف كيف يمتدح هذا المرفأ، وسائلًا إنه يخشى أن يُتهم بالبالغة في كل شيء دون حدود. إلا أنه يدافع عن امتداحاته» ("اليوميات" ١٤٩٢/١٢/٢١). وهو يقسم بأنه لم يبالغ في أى شيء: «إنه يقول مثل هذه الأشياء عن خصوبة وجمال وارتفاع هذه الجزر الموجودة في هذا المرفأ بحيث أنه ينادى الملائكة ألا يتعجبوا من مثل هذه الامتداحات الكثيرة، لأنه يؤكّد لها

أنه يعتقد أنه لم يرو جزءاً من مائة عن عجائب هذه الجزر» (١٤٩٢/١١/١٤). وهو يأسف لفقر لغته: «قال للرجال الذين رافقوه إنه لكي يتسعى رواية كل ما يرونه للملوك فإن ألف لسان لن تكون كافية للتعبير عما يرونه، كما أن يده لن تكون كافية للكتابة عنه، لأنه يبدو أنها قد صارت أسيرة للفنون» (١٤٩٢/١١/٢٧). والاستنتاج الذى يترتب على هذا الاعجاب المتواصل هو استنتاج منطقى تماماً: انه الرغبة فى عدم الرحيل أبداً عن ذروة الجمال هذه. ونجده تحت تاريخ ٢٨ أكتوبر ١٤٩٢ ما يلى: «يقول إنه يجد مسيرة جد عظيمة فى مشاهدة كل هذه الخضراء وهذه الغابات وهذه الطيور بحيث انه يجد من الصعب عليه تركها والعودة إلى سفنه»، وهو يستنتج بعد أيام قليلة من كتابة ما سلف: «لقد كان شيئاً جد عجيب بالنسبة له أن يرى الأشجار وأوراق النباتات والماء البليورى والطيور وعذوبة الأماكن بحيث أنه قال أنه يعتقد أنه لم يعد يرغب قط فى ترك المكان» (١٤٩٢/١١/٢٧). والأشجار هي نداءات كولومبوس الحقيقية: فهو ينسى فى حضورها تأويلاته ويبحث عن المفانم لكنه يؤكّد مراراً وتكراراً دون كلل ما لا يخدم أى غرض ولا يقود إلى أى شيء، ومن ثم لا يمكن إلا أن يُكرّر: الجمال، «إنه سوف يكثّ مدة أطول مما كان يرغب، وذلك بسبب توقعه إلى أن يشاهد والمسرة التي أحسن بها فى تأمل جمال وعذوبة هذه الأرضى أياً كان المكان الذى دخله» (١٤٩٢/١١/٢٧). ولعله يعيد بذلك اكتشاف دافع كان مصدر إلهام جميع الرحالة العظام، سواء كان ذلك الدافع غير واضح لهم أم لم يكن.

وهكذا فإن المشاهدة المنتبهة إلى الطبيعة تقود في ثلاثة اتجاهات مختلفة: إلى التأويل البراجماتى والعملى الحالى فيما يتعلق بشئون الملاحة؛ وإلى التأويل الغائى، والذى تؤكّد فيه العلامات المعتقدات والأعمال الموجودة لدى المرء فى أى شأن آخر؛ وأخيراً إلى ذلك الرفض للتأويل والذى يتتألف من الاعجاب اللازم، من الخصوص المطلق للجمال، والذى يحب فيه المرء شجرة لأنها جميلة، لأنها هناك، وليس لأن المرء قد يستخدمها كصار لسفينته أو لأن وجودها يَعدُ بشرورة. أمّا فيما يتعلق بالعلامات الإنسانية، فإن مسلك كولومبوس سوف يكون، أخيراً، أسهل بكثير.

ويبين العلامات الأولى والعلامات الثانية يوجد انقطاع: فعلامات الطبيعة، مؤشرات، تداعيات مستقرة بين كيانين، ويكفى أن يكون أحدهما حاضراً حتى يصبح الاستنباط الفورى لثنائهما ممكناً. أما العلامات الإنسانية، أى كلمات اللغة، فهى ليست تداعيات بسيطة - ذلك أنها لا تربط على نحو مباشر صوتاً بشئ، بل تمر عبر وساطة المعنى، وهو واقع متبدال بين خواص فردية. والحال، وهذا هو الأمر الأول الصارخ، أنه فيما يتعلق

باللغة فإن كولومبوس يبدو أنه لا يلتفت إلا إلى أسماء الاعلام، وهو ما يتصل اتصالاً وثيقاً بالمؤشرات الطبيعية من نواحٍ معينة. ولنلاحظ أولاً هذا الالتفات، وبادئ ذي بدء، الاهتمام الذي يحيط به كولومبوس اسمه هو نفسه، وذلك إلى درجة أنه، كما نعرف، يغير تهجئته عدة مرات في حياته. ومرة أخرى، فإنه ترك هنا الكلام للاساس، وهو أحد شديدي الاعجاب بالاميرال ومصدر فريد لمعلومات لاحصر لها عند، فهو يكشف بوضوح معنى هذه التغييرات (Historia, I, 2) «لكن هذا الرجل البارز - إذ تخلى عن الاسم الذي جرت العادة عليه - أراد أن يُسمّى كولون، مستعيناً الشكل القديم، لا لهذا السبب (أي لأنَّه الاسم القديم) بقدر ما لأنَّه، على ما يبدو، كان مدفوعاً بالمشيئة الإلهية التي كانت قد اختارت له لتحقيق ما يدل عليه لقبه وأسمه. وعادة ما تشاء العناية الإلهية أن يحصل الأشخاص المختارون لأداء رسالتهم على الأسماء والألقاب التي تتطابق مع المهمة المعهود بها إليهم، كما نرى في كثير من الأماكن في الكتاب المقدس؛ ويقول الفيلسوف (٧) في الفصل الرابع من كتابه «الميتافيزيقا»: «إن الأسماء يجب أن تتمشى مع خصائص واستعمالات الأشياء» وهذا هو السبب في أنه قد سمي كريستوبيال، أي Christum ferens، وهو ما يعني حامل المسيح، وكثيراً ما كان يوقع اسمه بهذا الشكل؛ لأنَّه كان في الحقيقة أول من فتح أبواب البحر المتوسط، لكنَّ يحمل مخلصنا يسوع المسيح فوق الأمواج إلى هذه الأرضي النائية وهذه الممالك التي كانت غير معروفة حتى ذلك الحين. (...). وكان لقبه كولون، وهو يعني معيد التوطين، وهو اسم يليق بانسان أدى جهده إلى اكتشاف هؤلاء الناس، تلك الأعداد التي لا تخصى من الأنسُس التي، بفضل نشر الانجيل، (...) التجهت وسوف تتوجه كل يوم إلى إعادة استيطان مدينة السماء المجيدة. كما أنه يليق بهذا الإنسان، من حيث أنه كان أول من دفع الأسبان (وإن لم يكن بالشكل الذي كان يجب أن يكونوا عليه) إلى إنشاء مستعمرات، أي تجمعات من السكان الجديد، يجب أن تؤسس، إذ تقام وسط السكان الأصليين (...)، كنيسة مسيحية جديدة (...). ودولة موفورة الهنا».

وهكذا فإن كولومبوس (كولون) (٨) ومن بعده لاس كاساس، شأنهما في ذلك شأن الكثرين من معاصرיהם، يعتقدان أن الأسماء، أو على الأقل أسماء الأشخاص غير العاديين، يجب أن تكون على صورة كينونتهم؛ وكان كولومبوس قد ميَّز في نفسه سمتين جديرتين بأن تظهرا في اسمه ذاته: المبشر بالانجيل والمستعمِر؛ وهو لم يخطئ، على أية حال. وهذا الاهتمام عينه باسمه، والذي يقترب من الفيتيشية (٩) يتجلّى في

الاعتناء الذي يحيط به توقيعه؛ فهو لا يوقع الوثائق، كأى انسان آخر، باسمه، بل برمز أول ممدو布 بشكل خاص - وهو ممدوب جداً، بالفعل، بحيث أتنا ما زلنا عاجزين عن حل لغزه، وعلاوة على ذلك، فإنه رمز لا يكتفى باستعماله لنفسه فقط بل يفرض أيضاً على ورثته؛ الواقع أتنا نقرأ في وصيته المتعلقة بأوقافه: «إن إبني دون دييجو وأى شخص آخر قد يرث هذا الوقف، يجب أن يتمسك، منذ اللحظة التي يرثه فيها ويملكونه، بأن يقع دائمًا بتوقيعه الخاص، على النحو الذى استخدمه به الآن، أى بحرف × وفوقه حرف S : وحرف M وفوقه حرف A رومانى، وفوق هذا الحرف حرف S؛ ثم حرف Z وفوقه حرف S، مع شرطات وفاصل على نحو ما استخدماها الآن، وكما يمكن رؤيتها فى توقيعاتى، والتى سيجد المرء عدداً كبيراً منها، وكما يمكن للمرء، رؤيتها من توقيعى الحالى» (١٤٩٨/٢/٢٢). وهكذا فإن الفواصل والنقط ذاتها مقررة سلفاً! وهذا الاعتناء البالغ باسمه الخاص يجد امتداداً طبيعياً له فى نشاطه المتعلق باطلاق الأسماء خلال رحلاته. فكولومبوس، شأنه فى ذلك شأن آدم وسط جنة عدن، يتحمس لاختيار أسماء للعالم البكر الذى يراه امام عينيه؛ وفي حالته الخاصة، فإن هذه الأسماء يجب أن يكون لها باعث. ويتحدد الباущ بأشكال عديدة. ففى البداية، نلاحظ نوعاً من الرسم البيانى: فالتسلاسل الزمنى للتسميات يتطابق مع أهمية الموضوعات المرتبطة بهذه الأسماء. وسوف تكون هذه الأسماء، على التوالى: الرب، العذراء مريم، ملك أسبانيا، الملكة، ولـى العهد «لقد سميت أول ما صادفتها (يقصد احدى الجزر) سان سلفادور، اجلالاً للرب الذى منحنى كل هذا معجزة منه. والمهند يسمون هذه الجزيرة جوانا هانى. وسميت الجزيرة الثانية سانتا ماريا دى كونشيشيون، وسميت الثالثة فيرناندينا، والرابعة ايسابيلا الخامسة خوانا، وهكذا أعطيت لكل منها اسمًا جديداً (رسالة إلى سانتانجيل)، فبراير - مارس ١٤٩٣).

وهكذا فإن كولومبوس يعرف حق المعرفة أن هذه الجزر لها أسماء بالفعل، أسماء طبيعية بمعنى ما (ولكن يقبول آخر للمصطلح)؛ لكن كلمات الآخرين لاتهمه كثيراً، وهو يسعى إلى إعادة تسمية الأماكن من زاوية المرتبة التى تختلها فى اكتشافاته، يسعى إلى منحها الأسماء الصحيحة؛ وعلاوة على ذلك فإن إطلاق الأسماء على الأشياء يساوى امتلاكها. وهو يلتجأ فيما بعد، وقد استند إلى هذا المد أو ذلك استخدام أسماء السلم الدينى والملكى، إلى حافظ أكثر تقليدية، عن طريق تمثال مباشر، ويقدم لنا على الفور تبريراً له. «لقد أعطيت هذا الرأس (١٠٠) اسم فورموزو لأنـه جميل بالفعل» (١٤٩٢/١٠/١٩). «سماها جزر الرمل بسبب ضحالة البحر لمسافة نحو ستة فراسخ فى الجزء الجنوبي منها» (١٤٩٢/١٠/٢٧). «شاهد رأساً مغطى بأشجار النخيل

وسماه رأس النخيل» (١٤٩٢/١٠/٣٠). «هناك رأس يمتد مسافة بعيدة إلى داخل البحر، أحياناً يكون مرتفعاً وأحياناً يكون منخفضاً، وهذا هو السبب في أنه قد سماه الرأس المرتفع والمنخفض» (١٤٩٢/١٢/١٩). «جرى العثور على رقائق من الذهب في أوعية البراميل الخشبية وفي أوعية الأنابيب. وخلع الاميرال على هذا النهر اسم نهر الذهب» (١٤٩٣/١/٨). «عندما رأى الأرض كانت رأساً سماها رأس الأب والابن لأنها تنقسم في قمتها إلى نتوفين صخريين، أحدهما أعظم من الآخر» (١٤٩٣/١/١٢، ١٩٥) سميت هذا المكان ببساتين لأن هذا الاسم هو الاسم الذي يناسبه...» (رسالة إلى الملكين»، ١٤٩٨/٨/٣١).

إن الأشياء يجب أن تسمى بالأسماء التي تنطبق عليها. وفي أيام معينة يؤدى هذا الالتزام إلى إغراق كولومبوس في سوار تسمية حقيقي. وهكذا ففي ١١ يناير ١٤٩٣: «أبحر مسافة أربعة فراسخ في اتجاه الشرق، حيث وصل إلى رأس سماه الصارى المائل. ومن هناك في اتجاه الجنوب الغربي، يرتفع جبل سماه جبل الفضة، وقال إنه يبعد مسافة ثمانية فراسخ. وعلى بعد ثمانية عشر فرسخاً في اتجاه الشرق، وربع فرسخ إلى جنوب شرقى رأس الصارى المائل، يوجد رأس سماه رأس الملوك. (...) وعلى بعد أربعة فراسخ في اتجاه الشرق وربع فرسخ إلى الجنوب الشرقي يوجد رأس سماه الاميرال رأس الحديد، وعلى بعد أربعة فراسخ أخرى في الاتجاه نفسه، يوجد رأس سماه الرأس اليابس، ثم على بعد ستة فراسخ أخرى يوجد الرأس الذي سماه الرأس المستدير. وبعده ، في اتجاه الشرق، يوجد الرأس الفرنسي...» وبيدو أن استمتعاه باطلاق الأسماء من القوة بحيث أنه، في أيام معينة، يعطي اسمين متتاليين للمكان الواحد (وهكذا في ٦ ديسمبر ١٤٩٢، نجد أن مرفأ سمي عند الفجر مرفأ ماريا يصبح وقت صلاة الغروب مرفأ القديس نيكولاوس)؛ ومن ناحية أخرى، فإذا ما حاول شخص آخر تقليله في إطلاقه للأسماء، فإنه يلغى ذلك القرار لكي يفرض الأسماء التي من اختياره هو. وعلى سبيل المثال، كان بيثنون قد قام خلال هرويه باطلاق اسمه على أحد الانهار (وهو مala يفعله الاميرال أبداً)، لكن كولومبوس يسارع إلى إعادة تسمية النهر باسم «نهر التمعة الإلهية». بل ان الهند أنفسهم لا يفلتون من شلال الأسماء المتدافع: فالأوائل الذين أرسلوا منهم إلى أسبانيا قد أعيدت تسميتهم دون خوان دي كاسيتي، ودون فيرناندو دي آراجون...»

فالبادرة الأولى التي يتحققها كولومبوس لدى اتصاله بالأراضي المكتشفة حديثاً

(ومن ثم الاتصال الأول بين أوروبا وما سوف يكون أمريكا) هي فعل تسمية متواصل : وهذا الفعل هو الإعلان الذي يوجهه تكون هذه الأرضى جزءاً من مملكة إسبانيا منذ تلك اللحظة فصاعداً. وينزل كولومبوس نحو البر فى زورق مزین بالببرق الملكي، يرافقه اثنان من قياطنته، كما يرافقه الكاتب الملكي المجهز بمحبرته. وأمام أعين الهنود المذهولين بالفعل، ودون أن يوليهما أدنى انتباه، يأمر كولومبوس بتصويب صك امتلاكه. «ودعاهم إلى أن يهبوه الإيمان والشهادة بأنه يتولى، أمام الجميع، امتلاك الجزيرة المذكورة - حيث قام في الواقع بامتلاكها - باسم الملك والمملكة، عاهليه ...» (١٤٩٢/١٠/١١).

وعندما يكون هذا هو أول فعل يقوم به كولومبوس في أمريكا فإن ذلك يخبرنا بالكثير عن الأهمية التي اكتسبتها في نظره طقوس التسمية.

والحال أن أسماء الأعلام، كما رأينا، لا تشكل غير قطاع خاص جداً من المفردات: فهي، في حالة خلوها من المعنى، لا تخدم إلا في الإشارة، لكن ليس بشكل مباشر في الاتصال الإنساني؛ فهي موجهة إلى الطبيعة (إلى المشار إليه)، وليس إلى البشر؛ وعلى غرار المؤشرات، فإنها تداعيات مباشرة بين تعاقبات سمعية للأصوات وشائع من العالم. ولذا فإن نصيب الاتصال الإنساني الذي يسترعى انتباه كولومبوس يتألف على وجه التحديد من ذلك القطاع من اللغة الذي يخدم، في مرحلة أولية على الأقل، في مجرد الإشارة إلى الطبيعة.

وفي مقابل ذلك، لا يبدى كولومبوس غير قليل من الاهتمام ببقية المفردات، كاشفاً بشكل أوسع عن مفهومه الساذج عن اللغة، حيث أنه يتصور الأسماء دائماً على أنها متحدة بالأشياء: فيغيب عنه مجمل بعد التبادل بين الخواص الفردية، بعد القيمة المتبادلة للكلمات (خلافاً لقدرتها الإشارية)، بعد الطابع الانساني ومن ثم الاعتراضي، للعلامات. وهنا حالة ذات مغزى، نوع من المحاكاة الهزلية للمهمة الإثنوغرافية: فهو بعد أن عرف كلمة *cacique* «كاسيك» الهندية لا يهتم بمعرفة ما تعنيه في هيراركية (١١)

الهنود التقليدية النسبية الخاصة بهمقدر اهتمامه بمعرفة ما هي الكلمة الأسبانية التي تتطابق معها بشكل دقيق، كما لو كان من المسلمات أن الهنود يجرؤون ذات التمييزات التي يجريها الأسبان، كما لو أن طريقة استعمال الألفاظ الأسبانية ليست مجرد اصطلاح بين اصطلاحات أخرى، بل الحالة الطبيعية للأمور: «حتى ذلك الحين، لم يتسن للأميرال فهم ما إذا كانت هذه الكلمة (كاسيك) تعنى ملكاً أم حاكماً. كما أن لديهم أسماء آخر للكراء، الذين يسمونهم نيتاينو، إلا أنه لا يعرف ما إذا كانوا يقولون

ذلك بالنسبة لنبيل أم حاكم أم لقاض» ("اليوميات": ٣٠/١٢/١٤٩٢). ولا يشك كولومبوس للحظة واحدة في أن الهند يميزون، كالاسبان، بين نبيل وحاكم وقاض؛ ولا يتصل فضوله، المحدود تماماً علاوة على ذلك، إلا بالمرادف الهندي الدقيق لهذه المصطلحات. فالمفردات كلها، بالنسبة له، هي على صورة أسماء الأعلام، وهذه الأسماء مستمدّة من خصائص الأشياء التي تشير إليها: إن المستعمر يجب أن يسمى كولون. والكلمات هي، وليس غيرها، صورة الأشياء. ولن نذهب أيضاً إذا مارأينا قلة الاهتمام الذي يوليه كولومبوس إلى اللغات الأجنبية. فرد فعله العفو، الذي لايفضح عنه دائماً وإنما يحكم سلوكه، هو أنه، في نهاية الأمر، لا يوجد تنوع لغوي، لأن اللغة طبيعية. وهذا الموقف يعتبر أكثر مداعاة للاستغراب لأن كولومبوس نفسه يتحدث بلغات متعددة وهو في الوقت نفسه محروم من لفته الأم: فهو يتحدث بدرجة واحدة من الجودة (أو الرداء) بلغة أهل چنوه وباللاتينية وبالبرتغالية وبالأسبانية. لكن اليقينيات الإيديولوجية يمكن أن تتغلب على المصادرات الفردية. ونفس إيمانه بقرب آسيا، والذي ينحه الشجاعة على الابخار، إنما يقوم على سوء فهم لغوى محدد. فالعقيدة السائدة في عصره كانت تمثل في أن الأرض كروية؛ إلا أنه كان هناك ظن، محق، بأن المسافة بين أوروبا وآسيا بالطريق الغربي عظيمة جداً، بل إن من العسير اجتيازها. ويستند كولومبوس إلى رأي الفرغانى^(١٢)، الفلكلوري العربي، الذي يشير بشكل صحيح تماماً إلى محيط دائرة الأرض، ولكن الذي يتحدث مستخدماً الأميال البحرية العربية، والتي تعتبر أطول بنحو الثلث من الأميال البحرية الإيطالية المألوفة لكولومبوس. وال الحال أن كولومبوس لا يمكنه تخيل أن مثل هذه المقاييس اصطلاحية، ان المصطلح الواحد له معان مختلفة بحسب التقليد (أو اللغات أو السياقات) المختلفة؛ ولذا فإنه يترجم إلى أميال بحرية إيطالية، وهكذا يجد المسافة ضمن حدود قدراته. ومع أن آسيا ليست في الموقع الذي يعتقد أنها موجودة فيه، فإنه يجد العزاء في اكتشاف أمريكا...

وهكذا فإن كولومبوس لا يعترف بتتنوع اللغات، وهو الأمر الذي يسمع له، عندما يواجه لغة أجنبية، بشكلين اثنين فقط من أشكال السلوك، ممكين ويتم أحدهما الآخر؛ الاعتراف بها كلغة، ولكن مع رفض الاعتقاد بأنها مختلفة؛ أو الاعتراف باختلافها ولكن مع رفض الاعتراف بأنها لغة... ورد الفعل الأخير هذا هو رد الفعل الذي يستثيره لديه الهند الذين يقابلهم لأول مرة، في ١٢ أكتوبر ١٤٩٢؛ فهو يتعهد، لدى رؤيتهم: «إن كان ذلك يرضي ربنا، فسوف آخذ معنى من هذا المكان عند رحيلى ستة منهم إلى سموكما، حتى يتسعى لهم تعلم الكلام» (بدا هذا القول مشيراً للشعور بالصدمة لدى

مختلف مترجمي كولومبوس الفرنسيين بحيث أنهم جميعاً قد عَدُّوا القول ليصبح: «حتى يتمنى لهم تعلم لغتنا»). وفيما بعد، يبدى استعداده للاعتراف بأن لهم لغة، إلا إنه لا يكفيه تحمل فكرة أنها مختلفة، وهو يشارب على محاولة سماع كلمات مألوفة لديه في أقوالهم، وعلى التحدث إليهم كما لو كان من البديهي أن يفهموه، أو على توبخهم على نطقهم السيء للأسماء أو للكلمات الذي يعتقد أنه يرصده. وبهذا التشوه للسمع، ينخرط كولومبوس في حوارات مضحكة وخالية، يتعلّق المثل الأكثـر تواصلاً من بينها بالخان الأعظم، غاية رحلته. فالهنود ينطّقون كلمة «كاريبـا» التي تشير إلى سكان جزر الكاريبي (الأكلين للحوم البشر). أما كولومبوس فيسمـع «كانيـبا»، أي شعب الخان. لكنه يفهم كذلك أنه، وفقاً للهنود، فإن هؤلاء السكان لهم رؤوس كلاب (من الكلمة Cane الإسبانية «كلب») يأكلون بها الناس. والحال أن ذلك يبدو له أنه مجرد اختلاق، وهو يوبخـهم عليه: «رأى الأميرـال، أنـهم كانوا يـكذـبون ورأـى أنـآسـريـهم كانواـ منـ رـعاـياـ الخـانـ الأـعـظـمـ» (١٤٩٢/١١/٢٦).

وعندما يعترف كولومبوس أخيراً بغرابة لغة من اللغات، فإنه يصر على الأقل على أن تكون هذه الغرابة غرابة جميع اللغات الأخرى أيضاً. وهكذا، فهناك، من ناحية، اللغات اللاتينية، ومن الناحية الأخرى، اللغات الأخرى؛ وال الحال أن الشمايلات عظيمة داخل كل مجموعة، إذا ما رأينا ذلك استناداً إلى براعة كولومبوس الخاصة فيما يتعلق بالمجموعة الأولى، وإلى الاختصـائـىـ فـيـ الـلـغـاتـ الـذـىـ يـصـحـبـهـ معـهـ، فيما يتعلق بالمجموعة الأخيرة: فهو عندما يسمع ذكر كاسـيكـ عـظـيمـ فـيـ الـمـانـاطـقـ الـدـاخـلـيـةـ لـلـأـرـاضـىـ؛ يـرسلـ كـرسـولـ «شـخـصـ اـسـمـهـ لوـيسـ دـىـ توـرـسـ، كـانـ يـهـودـيـاـ حـتـىـ وقتـ قـرـيبـ وـعـمـلـ فـيـ خـدـمـةـ حـاـكـمـ مـوـرـثـيـاـ» (١٣)، وـيـعـرـفـ، فـيـماـ يـقـالـ، العـبـرـيـةـ وـالـأـرـامـيـةـ وـكـذـلـكـ شـيـئـاـ مـنـ العـرـبـيـةـ» حـاـكـمـ مـوـرـثـيـاـ (١٤٩٢/١١/٢) وـرـبـاـ جـازـ لـنـاـ انـ نـتـسـاءـلـ بـأـيـةـ لـغـةـ كـانـ يـكـنـ لـلـمـفـاـوضـاتـ أـنـ تـجـرـىـ بـيـنـ رسولـ كـولـومـبوـسـ وـالـكـاسـيكـ الـهـنـدـيـ الـمـعـتـبـرـ اـمـبـراـطـورـ الصـينـ؛ لـكـنـ هـذـاـ الـأـخـيرـ غـابـ عـنـ المـوـعـدـ. أـمـاـ نـتـيـجـةـ هـذـاـ فـشـلـ فـيـ الـانتـبـاهـ إـلـىـ لـغـةـ الـأـخـرـ فـيـمـكـنـ التـنبـؤـ بـهـاـ بـسـهـولةـ؛ فـالـوـاقـعـ أـنـ الـحـالـةـ كـانـتـ، عـلـىـ مـدارـ الـرـحـلـةـ الـأـوـلـىـ، قـبـلـ أـنـ يـتـوـصـلـ الـهـنـدـوـنـ – الـذـينـ أـرـسـلـوـ إـلـىـ أـسـبـانـيـاـ – إـلـىـ تـعـلـمـ «ـالـكـلـامـ»، حـالـةـ عـدـمـ فـهـمـ تـامـ؛ أـوـ، كـمـاـ يـقـولـ لـاسـ كـاسـاسـ عـلـىـ هـاـ مـشـ يـوـمـيـاتـ كـولـومـبوـسـ: «ـلـقـدـ كـانـواـ جـمـيعـاـ يـتـخـبـطـونـ فـيـ الـظـلـامـ، لـأـنـهـمـ لـمـ يـفـهـمـواـ مـاـ كـانـ الـهـنـدـوـ يـقـولـونـ» (١٤٩٢/١٠/٣٠). وـأـيـاـ كـانـ الـأـمـرـ فـيـ ذـلـكـ لـاـ يـتـشـبـهـ الشـعـورـ بـالـصـدـمـةـ وـلـاـ حـتـىـ بـالـدـهـشـةـ؛ فـمـاـ يـسـتـشـبـهـ الشـعـورـ بـالـصـدـمـةـ، فـيـ الـمـقـابـلـ، هـوـ أـنـ كـولـومـبوـسـ يـزـعـمـ بـصـورـةـ مـنـظـمـةـ أـنـهـ يـفـهـمـ مـاـ يـقـالـ لـهـ، بـيـنـمـاـ يـعـطـىـ، فـيـ الـوقـتـ

نفسه، كل البراهين على عدم فهمه، فهو يكتب في ٢٤ أكتوبر ١٤٩٢، على سبيل المثال: «استناداً إلى ما فهمته من الهندو، (فإن جزيرة كوبا) تتميز باتساع شاسع وتجارة عظيمة ، وتمتنع بموارد غنية من الذهب والتوابل وتزورها سفن عظيمة وتجار»، إلا أنه يضيف بعد ذلك بسطرين، في اليوم نفسه: «إنني لا أفهم لغتهم» وهكذا فإن ما «يفهمه» هو مجرد ملخص لكتاب ماركو بولو وبيير دايلي. «يعتقد أنه فهم أن سفناً ضخمة الحمولة تتبعanaxan الأعظم تجربة إلى هناك وأن البر الرئيسي يبعد مسافة عشرة أيام من البحار» (١٤٩٢/١٠/٢٨). «لذا أكرر ما قلته في مناسبات عديدة: إن كانيبا ليس شيئاً آخر غير شعبanaxan الأعظم الذي لابد أنه قريب بالفعل من هذا المكان». وهو يضيف هذا التعليق الشائق: «قال الاميرال إننا في كل يوم نفهم هؤلاء الهندو فهماً أفضل، وهم كذلك يفهموننا فهماً أفضل، مع أنهم قد خلطوا مرات عديدة بين أمر وآخر» (١٤٩٢/١٢/١١). ويتوافق لدينا سرد آخر يصور الأسلوب الذي جآ إليه رجاله حتى يفهمهم الهندو: «إن المسيحيين، اعتقاداً منهم أنهم لو نزلوا إلى البر اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة فقط، من الزوارق، فإن الهندو لن يخافوا منهم، قد تقدموا نحوهم في فريق من ثلاثة أشخاص، منادين إياهم ألا يخافوا، مستخدمين في ذلك لغتهم التي عرفوا منها القليل من المحادثة مع أولئك الذين كانوا قد أسروه. وفي النهاية قرر الهندو جميعاً الهرب، بحيث لم يبق منهم لا كبير ولا صغير» (١٤٩٢/١١/٢٧).

وعلاوة على ذلك، فإن كولومبوس ليس دائماً أسيير أو هامد، وهو يعترف بعدم وجود إتصال (وهو ما يزيد من الطابع الاشكالي لـ«المعلومات» التي يعتقد أنه يستمدتها من محادثاته): «أنا لا اعرف لغة الناس هنا، وهم لا يفهمونني كما أنتي لا أفهمهم ولا يفهمهم أحد من رجالى» (١٤٩٢/١١/٢٧). وهو يقول مرة أخرى إنه لم يفهمهم «إلا بالخدس» (١٤٩٣/١/١٥)، غير أنها نعرف إلى أي حد يعتبر هذا المنهاج غير جدير بالثقة.

ونادراً ما يكون الإتصال غير الشفاهي أكثر نجاحاً من تبادل الكلام. ويتهم كولومبوس للنزول مع رجاله إلى الشاطئ: «تقدم أحد الهندو (الذى يراه فى مواجهته) إلى النهر بالقرب من مقدمة المركب، وألقى كلمة طويلة لم يفهمها الاميرال (وهو أمر لا يدعى إلى الدهشة). إلا انه لاحظ أن الهندو الآخرين كانوا من آن لآخر يرفعون أيديهم نحو السماء ويطلقون صيحة عظيمة. وقد حدث الاميرال أنهم يؤكدون له أن مجبيته حدث يستحق الترحيب (وهذا مثال نموذجي للتفكير الذى تحركه الأمانى)، إلا أنه رأى أن وجه الهندى الذى كان قد أخذه معه (والذى يفهم اللغة) قد تغير لونه وصار فى

صفرة الشمع، وأخذ يرتعد بشدة وهو يقول بالاشارات إن الأميرال يجب أن يغادر النهر لأنهم يريدون قتله» (١٤٩٢/١٢/٣). وربما جاز لنا أن نتساءل مرة أخرى ما إذا كان كولومبوس قد فهم ما كان الهندي الآخر يقوله له «بالاشارات». وهنا مثال للاتصال الرمزي يكاد يكون ناجحاً نجاح الأمثلة الأخرى: «لقد كنت توافقاً جداً إلى التحدث معهم، إلا أنه لم يكن معنى شيء يمكنني شد انتباهم إليه حتى يقتربوا سوي دف صغير جلبته إلى مقدمة سطح السفينة وأمرت بالضرب عليه حتى يتسعى لعدة شبان الرقص على صوته متصوراً أنهم سوف يأتون لمشاهدة اللهو. لكنهم ما أن رأوا الضرب على الدف الصغير ورقص الرجال، حتى تركوا كلهم المجاذيف واستلوا أقواسهم ومدوها، وغطى كل واحد منهم نفسه بدرعه، وشرعوا في إطلاق وايل من السهام علينا» (رسالة إلى الملوكين" (١٤٩٨/٨/٣١).

وهذه الاختلافات لا ترجع إلى مجرد عدم فهم لغة الهندو أو عدم الدراسة بعاداتهم (مع ان كولومبوس ربما يكون قد حاول التغلب على مثل هذه العقبات): ذلك ان اللقاءات مع الأوروبيين ليست أكثر نجاحاً بكثير. وهكذا، ففي خلال العودة من الرحلة الأولى، في جزر الأزور، تجد كولومبوس يقترب خطأ في أثر آخر في اتصالاته مع قبطان برتغالي معاد له: إن كولومبوس، الحسن النية جداً في البداية، يرى رجاله وقد القى القبض عليهم، في حين أنه كان يأمل في أن يلقى أحسن استقبال؛ وعندما يلجم بعد ذلك إلى المداهنة بشكل فج، فإنه يفشل في استدراجه هذا القبطان إلى سفينته من أجل جبسه بدوره. وفكرته حتى عن الرجال الذين يحيطون به فكرة لاتميز وبعد النظر: فأولئك الذين يهبون ثقته التامة (كرويدان أو هوخيدا) سرعان ما ينقلبون عليه، بينما يهمل أولئك المخلصين له حقاً، كدببيجو مينديث.

إن كولومبوس لا ينجح في اتصالاته الإنسانية، لأنه ليس مهتماً بها. ونحن نقرأ في يومياته تحت تاريخ ٦ ديسمبر ١٤٩٢ أن الهندو الذين أخذهم على متن سفينته يحاولون الهرب، ويحزنهم أن يجدوا أنفسهم بعيدين عن جزيرتهم. «وعلاوة على ذلك فإنه لم يحسن فهمهم بأكثر مما أحسنا هم فهمه، وكانوا خائفين خوفاً عظيماً من سكان هذه الجزر الجديدة. ولذا فلكي يتسعى له التحدث مع سكانها، كان عليه أن يكتب هناك عدة أيام. إلا أنه لم يفعل هذا، وذلك لكي يتسعى له رؤية أراضي أخرى وخوفاً من الأستمرار الجو الصحوي». وكل شيء يكمن في تسلسل هذه الجمل القليلة: فكرة كولومبوس المبتسرة عن الهندو، وهي خليط من التسلط والتعطف؛ عدم فهم لغتهم وعلاماتهم؛ الاستعداد الذي يستبعد به حسن نية الآخر بهدف معرفة أفضل بالجزر المكتشفة؛ إيهار الأرض على البشر. ففي هرمنيوطيقا كولومبوس ليس لهؤلاء مكان خاص بهم.

كولومبوس والهنود

لا يتحدث كولومبوس عن البشر الذين يراهم إلا مجرد أنهم هم أيضاً يشكلون، في نهاية المطاف، جزءاً من المشهد الطبيعي. ودائماً ما ترد إشاراته إلى سكان الجزر وسط ملاحظاته المتعلقة بالطبيعة، حيث يحتلون موقعاً ما بين الطيور والأشجار «في المناطق الداخلية من الأراضي توجد كنوز كثيرة من المعادن وسكان لا حصر لهم» (رسالة إلى سانتا نجفيل، فبراير - مارس ١٤٩٣). حتى الآن، سارت الأمور بالنسبة له من حسن إلى أحسن، وذلك من حيث أنه قد اكتشف الكثير جداً من الأراضي، وكذلك الغابات والنبات والشمار والأزهار وكذلك البشر» ("الليوميات" ١٤٩٢/١١/٢٥) «وهو يقول إن جذور هذا المكان غلية كسيقان البشر، وأن الناس كانوا يتميزون بالقوة وبالجسارة» (١٤٩٢/١٢/٦)؛ وهكذا نرى جيداً على أي نحو يجري تقديم السكان، من خلال تشبيه ضروري لوصف الجذور. « هنا، لاحظوا أن النساء المتزوجات يرتدين سواتر عورة من القطن، بينما لا ترتدي الفتيات شيئاً، وذلك فيما عدا قليلات في الثامنة عشرة من العمر. كما كانت هناك كلاب عادية وكلاب حراسة وكلاب صيد. كما وجدوا رجالاً يشبّك في أنفه حلبة من الذهب حجمها في حجم نصف كاستيانو» (١٤٩٢/١٠/١٧)؛ ويشير هذا الذكر للكلاب وسط ملاحظات عن النساء والرجال إشارة جيدة إلى دفتر التسجيل الذي سوف يجري إدراج هؤلاء فيه.

والإشارة الأولى إلى الهنود لها دلالتها: «الآن يرون أناساً عرايا...» (١٤٩٢/١٠/١١). والأمر حقيقي؛ إلا أنه مع ذلك يكشف أن أول خاصية لهؤلاء الناس تتصدم كولومبوس هي غياب الملابس - والتي ترمز بدورها إلى الحضارة (ومن هنا اهتمام كولومبوس بالناس الذين يرتدون الملابس، والذين قد يتشاربون إلى حد بعيد مع ما هو معروف عن الخان الأعظم؛ وهو يشعر بخيبة الأمل إلى حدماً لأنه لم يوجد غير متتوحشين). وتتكرر الملاحظة: «كلهم يسيرون عرايا، رجالاً ونساءً، كما في يوم مولدتهم» (١٤٩٢/١١/٦). «سار هذا الملك وكل شعبه عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، وكذلك نساؤهم، دون أي شعور بالحرج» (١٤٩٢/١٢/١٦)؛ فالنساء، على الأقل، ربما كان بسعهن بذلك جهد ما. وفيما بعد، فإن ملاحظاته غالباً ما تقتصر على الجانب الجساني

للناس، على قوامهم ولون بشرتهم (الذى يلقى تحبيداً أكثر إذا ما كان فاتحاً أكثر؛ أى إذا ما كان كلون بشرته هو). «إن لونهم هو لون سكان جزر الكاناري، لا هو أسود ولا هو أبيض» (١٤٩٢/١٠/١١). «هم أكثر بياضاً من سكان الجزر الأخرى. وبين أمور أخرى، فقد رأى فتاتين لهنما أبيض كما لو كانتا من إسبانيا» (١٤٩٢/١٢/١٣). «وللنساء أجسام جميلة جداً» (١٤٩٢/١٢/٢١). وهو يستنتج مندهشاً أن الهند، برغم أنهم عرايا، يبدون أقرب إلى البشر منهم إلى الحيوانات. «إن كل هؤلاء الناس في الجزر وفي البر الرئيسي بعيداً عن الجزر، على الرغم من أنهم يبدون بهميين ويسيرون عرايا، (...) يبدون له جد عاقلين ومتميزين بذلك، حاد» (بيرنالديث).

والحال أن الهند، العرايا من الناحية الجسمانية، يفتقرن أيضاً، في نظر كولومبوس، إلى جميع الخواص الحضارية: فهم يتميزون، إذا جاز القول، بغياب العادات والطقوس والدين (وهو أمر له منطق معين، لأن البشر، بالنسبة لإنسان مثل كولومبوس، يرتدون الملابس بعد طردتهم من الفردوس، والذي يمكنه في نفسه في أساس هوبيتهم الحضارية). وهنا نجد أيضاً عادته في النظر إلى الأشياء على النحو الذي يرضيه: إلا أن ما له دلالته أنها تعوده إلى فكرة العرى الروحى. فهو يكتب إثر أول لقاء له (مع الهند): «يبدو لي أن كل هؤلاء الناس فقراء جداً في كل شيء» ثم يكتب: «يبدوا لي أنهم لا ينتشرون إلى أية ملة» (١٤٩٢/١٠/١١) هؤلاء الناس على قدر قدر كبيرة الوداعة والتنهي، وهم عرايا كما ذكرت بالفعل، لا يحملون أسلحة وليس لديهم قوانين» (١٤٩٢/١١/٤). ليست لهم أية ملة، كما أنهم ليسوا وثنيين» (١٤٩٢/١١/٢٧). فالهنود الذين يفتقرن، كما رأينا، إلى اللغة، يتكشف أنهم بلا قانون أو ديانة؛ وإذا كانت لديهم حضارة مادية، فإنها لا تلقى من كولومبوس اهتماماً يزيد عن اهتمامه بحضارتهم الثقافية: «لقد أحضروا شلالات من القطن المغزول وببغارات وسهاماً وأشياء أخرى تافهة الأهمية سوف يكون من الممل وصفها» (١٤٩٢/١٠/١٣). وبطبيعة الحال فإن الشيء الهام هو وجود البيغواوات. و موقفه من هذه الثقافة الأخرى هو، في أفضل الحالات، موقف من يقوم بجمع الأشياء الغريبة، وهو غير مصحوب بالتهكم بأية محاولة للفهم: فهو عندما يرى لأول مرة بنايات معينة (خلال الرحلة الرابعة، على ساحل هندوراس)، يكتفى باصدار الأمر بكسر قطعة منها للاحتفاظ بها على سبيل التذكرة.

وهو لا يجد شيئاً مثيراً للدهشة في الواقع أن كل هؤلاء الهند، الذين يتميزون بالعذرية من الناحية الثقافية، والذين يشكلون صفة بيضاء، تنتظر الكتابة الأسبانية والمسيحية عليها، متباينون فيما بينهم. «كان الناس كلهم كأولئك الذين تحدثت عنهم

بالفعل، فالحال هو هو والعرى هو هو والقوم هو هو» (١٤٩٢/١٠/١٧). « جاء إلى هناك كثيرون من هؤلاء الناس، وهم كانوا من المجزر الأخرى، فهم عراياا مثلهم وموشمون مثلهم» (١٤٩٢/١٠/٢٢). «لهؤلاء الناس نفس السجايا ونفس العادات التي لأولئك الذين صادفناهم حتى الآن» (١٤٩٢/١١/١). « قال الأميرال أن هؤلاء أناس شبيهون بالهنود الذين تحدثت عنهم بالفعل، وإنهم يتميزون بالسذاجة نفسها» (٣) (١٤٩٢/١٢/٣) فالهنود يتشاربون فيما بينهم من حيث إنهم كلهم عراياا ومجردون من المصادص المميزة.

وبالنظر إلى هذا الجهل بثقافة الهنود والمماطلة المترتبة على ذلك بينهم وبين الطبيعة، فإننا لا يمكننا أن نتوقع أن نجد في كتابات كولومبوس صورة تفصيلية للسكان. ففكريته الأولية عنهم تخضع لنفس القواعد التي يخضع لها وصف الطبيعة: لقد قرر كولومبوس الاعجاب بكل شيء، ومن ثم الاعجاب بجماليهم الجسماني بالدرجة الأولى. « كانوا كلهم يتميزون بحسن التكوين ومتانة البنية والوسامة البالغة لللامام» (١٤٩٢/١٠/١١). « كلهم يتميزون بحسن المظهر. إنهم أناس على جانب كبير من الوساممة» (٤) (١٤٩٢/١٠/١٣) « كان هؤلاء أكثر من صادف حتى الآن وساممة بين الرجال وجمالاً بين النساء» (١٤٩٢/١٢/١٦).

والحال أن كاتباً مثل بيتر مارتيير، الذي يصور بشكل أمين انطباعات (أو تخيلات) كولومبوس ورفاقه الأوائل، يجد متعمقاً في رسم مشاهد مثالبة. وإليكم كيف يجيئ الهنود لتعحية كولومبوس: « كانت النساء كلهن جميلات. وربما خيل للمرء أنه يرى حوريات الماء الرائعات أو حوريات البنابيع التي مجدها القدماء كل هذا التمجيد. وقد أمس肯 بسعف النخيل الذي كان يحملنه وهن يؤدين رقصاتهن، المصوحة بالأغانى، ثم جشنون أمام الأديلاتنادا» (٥) وقدمنه اليه (٦) (١,٥ :أنظر الشكل ٣).

ويتند هذا الاعجاب المقرر سلفاً إلى مجال الأخلاق أيضاً. فكولومبوس يعلن منذ البداية، دون أي اهتمام بتبرير تأكيده، أن هؤلاء الناس طيبون. « إنهم أفضل أناس في العالم كما أنهم الأكثر مساملة» (١٤٩٢/١٢/١٦). « قال الأميرال إنه لا يمكنه أن يصدق أن إنساناً سبق له أن رأى أنساناً يمثل هذه السماحة» (١٤٩٢/١٢/٢١). « لا اعتقاد أنه يوجد في العالم كله أنساس أفضل من هؤلاء كما لا اعتقاد أنه توجد أراض أفضل من هذه» (١٤٩٢/١٢/٢٥)؛ إن افتتان كولومبوس بالبشر وبالأراضي يحدد الروح التي يكتب بها والثقة القليلة التي يمكننا منحها للخصائص الوصفية للاحظاته. ثم إنه، عندما يعرف الهنود معرفة أفضل، سوف يقفز إلى أقصى الجانب الآخر، مما



(الشكل ٣) كولومبوس ينزل في هايتي

لأيعد بذلك مصدر معلومات أكثر جدارة بالثقة: فعندما تتحطم سفينته في جامايكا، يرى نفسه «محاصرًا بليون من المتواشين المفعمين بالقسوة والمعادين لنا (lettere rarissime ، ١٥٢/٧/٧) . وبطبيعة الحال، فإن ما يستثير الشعور بالصدمة هنا هو واقع أن كولومبوس لا يجد، في سعيه إلى وصف الهند، غير صفات من نوع الخير/ الشرير، والتي لا تفيدها بشئ: في الواقع الأمر: ليس فقط لأن هذه الحالات تتوقف على وجهة النظر التي يتبعها المرء، بل أيضًا لأنها تتطابق مع حالات محددة، وليس خصائص مستقرة، لأنها مستمدّة من التقدير البراجماتي لوقف لامن الرغبة في المعرفة. إن سمات الهند تبدوان، لأول وهلة، أقل قابلية لأن يتبنّاً بها المرء قياساً إلى بقية السمات: «كرم» هم و «جبن» هم؛ إلا أنها عندما نواصل القراءة في الأوصاف التي يسجلها كولومبوس فإننا نتبين أن هذه التأكيدات تحدثنا عن كولومبوس بأكثر مما تحدثنا عن الهند. ويسبب الافتقار إلى الكلمات، يتبادل الهند والأسبان، في اللقاء الأول، أشياء صغيرة مختلفة؛ ويمتبح كولومبوس بلا توقف سخاء الهند، الذين يعطون كل شيء دون مقابل؛ وهو يقر أن هذا السخاء يصل أحياناً إلى حد الحماقة: فلماذا يقيّمون قطعة من الزجاج تقبيهم لعملة معدنية، وقطعة لا قيمة لها من النقود الصغيرة تقبيهم لقطعة من الذهب؟ وهو يكتب: «لقد أعطيت أشياء أخرى كثيرة تافهة القيمة سروا بها غاية السرور» ("اليوميات" ١٤٩٢/١٠/١١). «إن كل مالديهم يعطونه في مقابل أي شيء تافه نقدمه لهم، بحيث أنهم يأخذون في مقابل ما يعطون كسرًا من الاواني وكسرًا من الأقداح الرجالية» (١٤٩٢/١٠/١٣). «لقاء أي شيء نعطيه لهم، دون أن يقولوا بالمرة أنه قليل جداً، يعطون على الفور أي شيء يتلكونه» (١٤٩٢/١٢/١٣). «سواء أكان شيئاً له قيمة أو شيئاً قليلاً التكلفة فإن أي شيء نعطيه لهم عندئذ في مقابل وأياً كانت قيمته، يدخل السرور إلى قلوبهم» ("رسالة إلى سانتا نجيل" فبراير- مارس ١٤٩٣). و شأنه في ذلك شأنه في حالة اللغات، لا يفهم كولومبوس أن القيم اصطلاحية، أن الذهب ليس أعلى من الزجاج «في ذاته»، بل فقط في النظام الأوروبي للتبدل. وهكذا، فعندما يختتم هذا الوصف بقوله: «بل إنهم قد أخذوا قطعاً من أطواق البراميل المكسورة في مقابل كل ما كان معهم، كالبهائم!» ("رسالة إلى سانتا نجيل" فبراير- مارس ١٤٩٣)، يتكون لدينا الانطباع بأن كولومبوس، في هذه الحالة، هو الذي يستحق التشبيه: ذلك أن نظام تبادل مختلفاً يساوى عنده غياب النظام، وهو ما يدفعه إلى استنتاج الطابع البهيمي للهند. ويؤدي الشعور بالتفوق إلى توليد سلوك حماسي: فكولومبوس يخبرنا بأنه ينهى بحاته عن مقاييسه يعتبرها فاضحة. ومع ذلك فإننا نرى

كولومبوس نفسه وهو يقدم هدايا غريبة، ترتبط في أذهاننا اليوم بـ «المتوحشين»، لكن كولومبوس هو أول من علمهم الاعجاب بها وطلبها. «لقد سعيت في طلبه واعطيته قلنسوة حمراء وبعض اساور صغيرة من الخرز الزجاجي الأخضر طوقت بها يده وجرسين صغيرين شبكتهما في ذنبيه» ("اليوميات" ، ١٤٩٢/١٠/١٥). «أعطيته عقداً جميلاً جداً من الكهرمان كنت أطوق به عنقي وخفين أحمرین وزجاجة من ماء زهر البرتقال. وقد سر بذلك سروراً يدعو إلى العجب» (١٤٩٢/١٢/١٨). «ارتدى السيد بالفعل قميصاً وفازين كان الأميرال قد أعطاها له» (١٤٩٢/١٢/٢٦). إننا نفهم أن يشعر كولومبوس بالصدمة تجاه عرى الآخر، ولكن هل تعتبر الفازات والقلنسوة الحمراء والخفاف، في هذه الظروف، هدايا أكثر فائدة فعلاً من الأقداح الرجاجية المكسورة؟ أياً كان الأمر، يمكن للزعماء الهنود من الآن فصاعداً أن يزوروه وهم يرتدون ثياباً. وفيما بعد سوف نرى أن الهنود سيجدون استعمالات أخرى للهدايا الأسبانية، وذلك دون أن يشرح أحد لهم فائدتها مع ذلك «ما أنهم لم تكن لديهم ثياب، فقد كانوا يتساءلون عن الأغراض التي يمكن أن تستخدم فيها الإبر، لكن الأسبان أشبعوا فضولهم الساذج، لأنهم بينما بالاشارات أن الإبر تستخدم في نوع الأشواك والكسر التي غالباً ما تخترق جلدتهم، أو في خلع اسنانهم، ومن ثم فقد أخذوا يعلون من قدرها» . (Peter Martyr,1,8)

وعلى أساس هذه الملاحظات وهذه المبادلات، سوف يعتبر كولومبوس الهنود أكثر شعوب العالم سخاءً، مقدماً بذلك مساهمة في أسطورة المتوجه النبيل. «إنهم لا يعرفون اشتهاء مالدى الغير من خيرات» (١٤٩٢/١٢/٢٦). «إنهم لا يعرفون المكر ويجدون بما يملكون إلى درجة أن أحداً لن يصدق ذلك إلا إذا كان قد رأى شيئاً كهذا» ("رسالة إلى سانتا نجحيل"، فبراير- مارس ١٤٩٣). «وقال الأميرال إنه لا يجب أن يقال إنهم لا يعطون بسخاء إلا لأن ما أعطوه لنا قليل القيمة، لأن أولئك الذين قدموا الذهب وأولئك الذين قدموا طاسة ما قد تصرفوا بطريقة واحدة وبنفس الدرجة من السخاء» وهو يضيف: «ومن السهل معرفة أنه عندما يجري تقديم شيء فإنه يجري تقديمه عن طيب خاطر» ("اليوميات" ١٤٩٢/١٢/٢١).

لكن الأمر أقل سهولة في الواقع مما يظهر. وقد استشعر كولومبوس ذلك وهو يعيد رواية تجربته، في رسالته إلى سانتا نجحيل: «لم يكن بوسعي معرفة ما إذا كانوا يملكون أشياء خاصة، إلا أنه بدا لي أننى أرى أن الجميع يمتلكون حصة مما يملكه الواحد منهم، وخاصة فيما يتعلق ببابا العيش» (فبراير- مارس ١٤٩٣). نهل من شأن علاقة

مختلفة بالملكيّة الخاصة أن تقدم تفسيراً لهذه التصرفات «السخية»؟ إن ابنه فيرناندو يدلّى بشهادته مماثلة، في روايته لأحد أحداث الرحلة الثانية. «لقد دخل بعض الهنود الذين كان الاميرال قد جلبهم من إيسابيلا إلى تلك الأكواخ (التي كانت تخص الهنود المحليين) واخذوا يستخدمون أي شيء يريدون؛ ولم يجد أصحاب الأكواخ أية علامة على الاستياء، كما لو أن كل شيء يملكونه هو ملكية مشاعية. وكان هؤلاء الأشخاص، اعتقاداً منهم أن لنا العادة نفسها، قد أقاموا في البداية بين المسيحيين، وراحوا يأخذون أي شيء يريدون، إلا أنهم سرعان ما أدركوا خطأهم» (51). وهكذا فإن كولومبوس ينسى استشعاره الخاص حين يسارع فيما بعد إلى إعلان أن الهنود، بعيداً عن أن يكونوا كرماء، هم كلام لصوص (وهو انقلاب في الرأي يوازي الانقلاب الذي يحولهم من أفضل أناس في العالم إلى متوحشين عنيفين)؛ وبذلك يفرض عليهم عقوبات قاسية، هي ذات العقوبات التي كانت سارية المفعول آنذاك في إسبانيا: «وكما جرى خلال الرحلة التي قمت بها إلى ثيباو، عندما كان يحدث أن يسرق أحد الهنود شيئاً أو آخر، فإن عليك، إذا ما اكتشفت أن البعض منهم يسرق، أن تعاقبهم بجدع الأنف وقطع الأذنين، فهذه هي أجزاء الجسم التي لا يمكن اخفاؤها» («تعليمات إلى الأب پدرو ما ريجيتي» ١٤٩٤/٤/٩).

والحال أن الخطاب المتعلق بالجبن يحدو الجنو نفسه بالضبط. ففي البداية يأتي التعطف المتفكه: «ليسوا مسلحين وهم على جانب كبير من الخوف بحيث أن واحداً من رجالنا يكفي لدفع مائة منهم إلى الفرار، حتى وهو لا يقصد سوى المداعبة» («اليوميات» ١٤٩٢/١١/١). «يعلن الاميرال للملكيّن أنه يمكن للمرء بعشرة من الرجال أن يدفع إلى الفرار عشرة آلاف من رجالهم، حيث أنهم على جانب كبير من الافتقار إلى الجسارة ومن الجبن» (١٤٩٢/١٢/٣). «ليس لديهم لاحديد ولاصلب ولاأسلحة، وهم لم يخلقوا مثل هذه الأمور؛ ولا يرجع ذلك إلى أنهم ليسوا أقوى، أو إلى أن قوامهم ليس رائعاً، بل يرجع إلى أنهم جبناء بشكل يدعو إلى العجب» (رسالة إلى سانتا نجيل، فبراير-مارس ١٤٩٣). وال الحال أن مطاردة الجنود بالكلاب، وهي «اكتشاف» آخر من «اكتشافات» كولومبوس، إنما تقوم على ملاحظة مماثلة: «لأنه، ضد الجنود، يساوي الكلب الواحد عشرة رجال» (بيرنالديث). ولذا فإن كولومبوس يترك مطمننا جماعة من رجاله، في نهاية الرحلة الأولى، على جزيرة هسبانيولا: إلا أنه يضطر، لدى عودته بعد عام، إلى الاعتراف بأنهم قد قتلوا على أيدي هؤلاء الجنود الجبناء انفسهم الذين يجهلون الأسلحة جهلاً شديداً، فهل تطلب الأمر ألفاً منهم لقهر واحد من الأسبان؟ عندئذ

ينتقل إلى الجانب الأقصى الآخر، مستنرجاً شجاعتهم من جبنهم، يعني ما. «ليس هناك من هم أكثر شرّاً من الجبناء الذين لا يتجاوزون أبداً بحياتهم وجهًا لوجه وسوف ترون أنه إذا ما وجد الهندو رجلاً أو رجلين غير مرفاقين للآخرين، فلن يكون قيامهم بقتلها مدعاة للدهشة» («تعليقات إلى الأب بيبردو مارجريتي» ١٤٩٤/٤/٩)؛ أما ملوكهم كانوا يابو فهو «رجل على درجة واحدة من الشر والجسارة» («مذكرة إلى انطونيودي تورس»، ١٤٩٤/١/٣٠). ولا يبدو لنا أن كولومبوس قد صار بذلك أحسن فهماً للهندو من ذي قبل: فالواقع أنه لا يهرب من نفسه أبداً.

وصحّيغ أن كولومبوس يبذل، في إحدى مراحل حياته، مزيداً من الجهد. ويحدث هذا خلال الرحلة الثانية، عندما يطلب إلى أحد رجال الدين، وهو الراهب رامون پاني، أن يصف بالتفصيل عادات ومعتقدات الهندو، ويقدم هو نفسه، في تقديم لهذا الوصف، صفحة من الملاحظات «الاثنوغرافية». وهو يبدأ بإعلان مبدأ: «لم أجد بينهم لا وثنية ولا دين آخر»، وهي فكرة يجرى التمسك بها، على الرغم من الأمثلة التي تلى الاعراب عنها بشكل مباشر، يقلمه هو. لأنّه يصف، في الواقع، عدة ممارسات «وثنية»، لكنه يضيف: «أن أيّاً من رجالنا لم يكن بوسعه فهم الكلمات التي كانوا يتغفّهون بها». ثم يتحول اهتمامه إلى الكشف عن احتيال: ذلك أن وثناً يتحدث كان في الحقيقة عبارة عن شيء مجوّف موصول عن طريق أنبوب بغرفة أخرى من البيت كان يجلس فيها مساعد الساحر. أمّا البحث الموجز الذي كتبه رامون پاني (والمحفوظ في سيرة فيرناندو كولومبوس، الفصل ٦٢) فهو أكثر استحقاقاً للاهتمام بكثير، وإن كان ذلك على الرغم من كاتبه، الذي يكرر بلا كمل: «با أن الهندو ليست لهم أبيجدية ولاكتابة، فإنهم لا يعبرون عن أساطيرهم بوضوح. ومن المستحيل على نقلها بشكل صحيح؛ وأنا أخشى أن أضع النهاية في موضع البداية والعكس» (٦). «با أنني كنت أكتب بسرعة ودون أن يكون لدى ما يكفي من الورق، فإنه لم يكن بوسعي أن أضع كل شيء في مكانه» (٨). «لا يسعني معرفة شيء أكثر من ذلك حول هذا الموضوع وما أكتبه قليل القيمة» (١١).

فهل يمكن أن تخمن، من قراءة ملاحظات كولومبوس، كيف يتصرّفون الهندو، بدورهم، الأسبان؟ هذا صعب. فهنا ايضاً تأثير جميع المعلومات الواقع أن كولومبوس قد قرر كل شيء سلفاً: «با أن النبرة، في سياق الرحلة الأولى، هي نبرة اعجاب، فإن الهندو أيضاً لا بد من أن يعبروا عن اعجابهم. قالوا أشياء كثيرة فيما بينهم لم يكن بوسعي فهمها،

إلا أنني رأيت بوضوح أن كل شيء يخصنا كان مثار اعجابهم، ("اليوميات" ١٤٩٢/١٢/١٨): إن كولومبوس؛ حتى دون أن يفهم، يعرف أن «الملك» الهندي يشعر بالابتهاج الغامر في حضوره. ومن الممكن، كما يقول كولومبوس، أن يتسائل الهنود عما إذا كان الأسبان كائنات من أصل إلهي، ومن المؤكد أن هذا من شأنه أن يفسر خوفهم الأولى ثم تلاشيه أمام تصرفات الأسبان البشرية تماماً. «إنهم يتميزون بالبراءة؛ وهم يعرفون أن هناك رباً في السماء وما زالوا يعتقدون أننا قد جئنا من هناك» (١٤٩٢/١١/١٢). «لقد اعتقدوا كلهم أن المسيحيين جاءوا من السماء وأن مالك ملكي كاستيا^(١٥) موجودة هناك، وليس في هذا العالم» (١٤٩٢/١٢/١٦).

«اليوم، على الرغم من طول بقائهم معنٍ وعلى الرغم من المحادثات العديدة، ما زالوا يعتقدون أنني أجيئ من السماء» ("رسالة إلى سانتا نجيل"، فبراير- مارس ١٤٩٣). وسوف نعود إلى هذا الاعتقاد عندما يكتنا رصده بتفصيل أوسع؛ إلا أنه يكتنا، مع ذلك، أن نشير إلى أن المحيط قد يبدو لهنود الكاريبي مجرد تجريد الفضاء الذي يفصل السماء عن الأرض.

ويتمثل الجانب البشري للأسبان في تعطشهم إلى الممتلكات الدنيوية: الذهب منذ البداية، كما رأينا؛ وبعد ذلك فوراً، النساء. وهناك مثال صارخ لهذا في أقوال أحد الهند الشهيرة نقلها كولومبوس: «تحدث أحد الهند الذين أخذهم الأميرال مع ملتهم، وشرح له كيف أن المسيحيين جاءوا من السماء، وأنهم يبحثون عن الذهب» ("اليوميات" ١٤٩٢/١٢/١٦). وهذه الملاحظة صحيحة بأكثر من معنى. فالواقع أن بوسعنا ان نقول، في تبسيط مسرف، أن الفاتحين الأسبان ينتمون، تاريخياً، إلى تلك الفترة الانتقالية بين عصر وسيط يهيمن عليه الدين وعصر حديث يضع الخيرات المادية على رأس سلم قيمه. وفي الممارسة العملية، أيضاً، فإن الفتح سوف يتميز بهذين الجانبين الجوهريين: إذ سوف يكون المسيحيون شديدي السخاء بدينهم، الذي سوف ينشرونه في العالم الجديد؛ وسوف يأخذون من هذا العالم الجديد الذهب والثروة، في مقابل ذلك.

ويستند موقف كولومبوس من الهنود إلى تصوره لهم. وبوسعنا أن نميز هنا عنصرين، سوف نجدهما مرة أخرى في القرن التالي، بل وحتى أيامنا، في كل مستعمري في علاقاته مع المستعمررين، وقد لاحظنا بالفعل هذين الموقفين بشكل جنوني في كلام كولومبوس عن لغة الآخر. فهو إما أنه يتصور الهنود (دون أن يستخدم هذه الكلمات) على أنهم بشر تماماً، لهم نفس الحقوق التي له، لكنه، عندئذ، يعتبرهم ليس فقط أنداداً وإنما أيضاً مماثلين له، وهذا المسلك يقود إلى إسقاط قيمة على الآخرين، أو إنه يبدأ من الاختلاف،

لكن هذا الاختلاف يجري ترجمته على الفور إلى لغة التفوق والدونية (ومن الواضح أن الهندو، في هذه الحالة، هم الأدنى). وما يجري إنكاره هو وجود جوهر إنساني آخر فعلاً، شيء قادر على أن يكون أكثر من مجرد حالة ناقصة من الذات. وهذا الشكلان الأوليان لتجربة الآخرية (ما يخص الآخر في مقابل الآنا) يجدان كلاهما جذورهما في الأنانية، في المطابقة بين قيمنا الخاصة والقيم بوجه عام، في مطابقة آنانا مع العالم - في الإيمان بأن العالم واحد.

وهكذا، فمن ناحية، يريد كولومبوس أن يكون الهنود مثله ومثل الأسبان. فهو قتل بشكل غير واع وساذج؛ وتعاطفه مع الهنود يترجم «بشكل طبيعي» إلى الرغبة في أن يراهم يتبنون عاداته هو. وهو يقررأخذ عدة هنود إلى إسبانيا حتى يتتسنى «لدى عودتهم أن يكونوا مترجمين للمسيحيين وأن يتبنوا عاداتنا وديانتنا» (١٤٩٢/١١/١٢). كما أنه يقول إنهم مستعدون «لتاهيلهم لبناء المدن ولتعليمهم ارتداء الملابس وتبني عاداتنا» (١٤٩٢/١٢/٦٦). «لابد أن سموكما سوف تفرحان بهم فرحاً عظيماً، فسرعان ما سوف تجعلانهم مسيحيين وتعلمانهم عادات مثالك كما الحسنة» (١٤٩٢/١٢/٢٤). ولا يجري البة تقديم تبرير لهذه الرغبة في جعل الهنود يتبنون العادات الأسبانية، فهي شيء لا يحتاج إلى تبرير.

ويوجه عام، فإن مشروع التمثيل هذا يتزوج مع الرغبة في تحويل الهندو إلى مسيحيين، في نشر الانجيل. ونحن نعرف أن هذا المقصود أساسى بالنسبة للمشروع الأولى لکولومبوس، حتى ولو أن الفكرة كانت مجرد إلٰى حدٍ ما في البداية (لا يرافق الحملة الأولى أى قس) إلا أنه ما أن يرى الهندو، حتى يأخذ المقصود في التحول إلى مقصد ملموس أكثر فأكثر. ويعلن کولومبوس، فور تلكه للأراضي الجديدة عن طريق اجراء، توثيقى مقرر وفق الأصول الرسمية : «لقد عرفت أنهم أناس مستعدون للإسلام وللتحول إلى ديانتنا المقدسة عن طريق المحبة بأكثر ما عن طريق القوة...» (١٤٩٢/١٠/١١) ومن الواضح أن «معرفة» کولومبوس هي قرار جرى اتخاذه سلفاً؛ ثم إنه لا يتعلّق إلٰى بالوسيلة التي يجب استخدامها، لا بالغاية التي يجب تحقيقها، والتى لا توجد حاجة إلى التأكيد عليها؛ فهى، مرة أخرى، شئ بدبيهى. وهو يعود بشكل متواصل إلى الفكرة التى تمثل فى أن تحويل الهندو إلى المسيحية هو الهدف الرئيسى لحملته وإلى أمله فى أن يقبل حكام أسبانيا الهندو كرعايا لهم. «وأننا أقول أن سموكم لا يجب أن تسمحا لأى أجنبى بأن تكون له أدنى علاقه مع هذا البلد أو بالنزول إليه إلا إذا كان مسيحيًا كاثوليكيا، لأن غاية ومبدأ هذا المشروع هو نشر ومجيد الدين

المسيحي وعدم السماح بدخول أي إنسان إلى هذه البلاد إلا إذا كان مسيحيًا صالحًا» (١٤٩٢/١١/٢٧). وبين أمور أخرى، ينطوي مثل هذا الموقف على احترام للإرادة الفردية للهندو. «بما أنه قد اعتبر هؤلاء الناس بالفعل رعايا ملكي كاستيًّا وبما أنه لم يكن هناك مبرر لإنتزاع أي أذى بهم، فقد قرر الإفراج عنه» (عجوز هندي) (١٤٩٢/١٢/١٨).

والشيء الذي يجعل توصل كولومبوس إلى هذه الرؤية سهلاً هو قدرته على رؤية الأمور بالطريقة التي تناسبه . وفي هذه الحالة، يبدو الهندو له على أنهم يتميزون فعلاً بالخصال المسيحية، وتحركهم بالفعل الرغبة في التحول إلى المسيحية . وقد رأينا أنهم، بالنسبة ل��ولومبوس، لا ينتمون إلى آية «ملة»، وأنهم يرىـون من أي دين؛ إلا أن هناك ما هو أكثر من ذلك: فالواقع أنهم يتميزون باستعداد لتبني المسيحية. وكما لو كان ذلك قد حدث عن طريق الصدفة، فإن الفضائل التي يتصور أنهم يتميزون بها هي فضائل مسيحية: «هؤلاء الناس لا دين لهم، كما أنهم ليسوا وثنيين، لكنهم في غاية الرقة ويجعلون الشر، بل إنهم لا يعرفون كيف يتعاتلون فيما بينهم. (...) وهم مستعدون جداً لأداء الصلوات التي نعلمهم إياها ولرسم علامة الصليب. ولذا يحسن لسموكما أن يجعلـا منهم مسيحيـين» (١٤٩٢/١١/١٢) ويكتب كولومبوس في الكريسماس (١٤٩٢/١٢/٢٥): «إنهم يحبـون جارهم جـبـهم لأنفسـهم». ومن الواضح أن هذا التصور لا يمكن التوصل إليه إلا عن طريق كبت آية سمة للهندو تتناـفي معـه - وهو كـبت في الخطاب المتعلق بهـم، لكنه يتـواجد أيضـاً في الواقع، إذا ما لـزم ذلك. وخلال الحملة الثانية، يبدأ القساوـسة المـرافـقـون لـكـولـومـبوـس في تحـويلـ الهـندـوـ إلىـ المـسيـحـيـة؛ إلاـ أنه ليس صـحـيـحاـ أنـهـ كلـهـ يستـسـلـمـونـ لـذـلـكـ وـيـوـافـقـونـ عـلـىـ إـجـالـ الصـورـ المـقـدـسـةـ. «ـبعـدـ أنـ تـرـكـ هـؤـلـاءـ الرـجـالـ الـكـنـيـسـةـ الصـفـيـرـةـ، رـمـواـ بـالـصـورـ عـلـىـ الـأـرـضـ وـغـطـرـهـاـ بـكـوـمـةـ مـنـ التـرـابـ وـيـالـوـاـ عـلـيـهـاـ»؛ وـعـنـدـمـاـ رـأـيـ بـارـثـولـومـئـيـ، شـقـيقـ كـولـومـبوـسـ، ذـلـكـ، قـرـرـ مـعـاقـبـتـهـ بـأـسـلـوبـ مـسـيـحـيـ تـامـاـ. «ـفـبـوـصـفـهـ مـسـاعـدـ الـوـالـىـ وـحاـكـمـ الـجـزـرـ، قـامـ بـمـحاـكـمـةـ هـؤـلـاءـ الرـجـالـ الـحـقـراـ». وـيـعـدـ أـنـ تـمـ اـثـيـاتـ اـقـتـافـهـ لـلـجـرـائـمـ الـتـيـ اـرـتكـبـهـاـ أـمـرـ بـاحـرـاقـهـمـ عـلـىـ (ـرامـونـ پـانـىـ فـىـ) (F. Columbus, 62, 26).

وـأـيـاـ كـانـ الـأـمـرـ فـيـ التـوـسـعـ الـرـوـحـيـ، كـماـ نـعـرـفـ الـآنـ، يـرـتـبـطـ اـرـتـبـاطـاـ لـاـيـنـفـصـلـ بـالـفـتحـ المـادـيـ (ـفـالـمـالـ ضـرـورـيـ لـلـقـيـامـ بـحـمـلةـ صـلـيـبـيـةـ)؛ وـهـكـذـاـ يـظـهـرـ عـيـبـ أـوـلـ فـيـ بـرـنـامـجـ يـتـضـمـنـ فـكـرـةـ الـمـساـواـةـ بـيـنـ الشـرـكـاءـ؛ فـالـفـتحـ المـادـيـ (ـوـكـلـ مـاـ يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ) سـوـفـ يـكـونـ نـتـيـجـةـ وـشـرـطـ التـوـسـعـ الـرـوـحـيـ فـيـ آـنـ وـاـحـدـ. ويـكـتـبـ كـولـومـبوـسـ: «ـأـعـتـقـدـ أـنـاـ، إـذـ بـدـأـنـاـ، فـيـانـ

سموكما سوف تتجهان في تحويل جماهير غفيرة إلى ديننا المقدس في الوقت الذي سوف تكسبان فيه الجميع شعوب إسبانيا مقاطعات وثروات عظيمة، لأن مالاشك فيه بالمرة أن هذه الأرضى توجد بها كميات عظيمة من الذهب» (١٤٩٢/١١/١٢). وهذا الربط يصبح شبه عقلى بالنسبة لكولومبوس: «لسموكما هنا عالم آخر يمكن فيه نشر ديننا المقدس على أوسع نطاق ويمكن أخذ الكثير جداً من الثروات منه» (رسالة إلى الملكين" ١٤٩٨/٨/٣١). ولا يمكن الشك في الكسب الذى تربى عليه إسبانيا من المشروع: «وهكذا، فعن طريق المشيطة الإلهية، وضعت عالماً آخر تحت سلطة الملك والملكة، عاهلينا، ومن ثم فإن إسبانيا، التى كانت تعتبر فقيرة، قد أصبحت أغنى المالك» *lettre à la nourrice*" (١٥٠).).

ويتصرف كولومبوس كما لو أنه قد جرى ايجاد توازن معين بين الفعلين: فالإسبان يقدمون الدين وأخذون الذهب. إلا أنه، ناهيك عن الواقع أن المبادلة غير متناسبة ولا تفيد الطرف الآخر بالضرورة، فإن الآثرين المتربعين على هذين الفعلين يتعارضان الواحد مع الآخر. فنشر العقيدة يفترض أن الهند يعتبرون مساوين له (أمام الله). ولكن ماذا إذا ما كانوا غير مستعددين لتسليم ثرواتهم؟ في هذه الحالة يجب اخضاعهم، من الناحيتين العسكرية والسياسية، حتى يتسلى أخذها منهم عن طريق القوة؛ بعبارة أخرى، يجب وضعهم، من المنظور البشري هذه المرة، في وضعية لامساواة (دونية). وهكذا فإن كولومبوس يتحدث دون أدنى تردد عن ضرورة اخضاع الهند، دون أن يستشعر أى تناقض بين ما ينطوى عليه كل فعل من فعليه، أو على الأقل أى انقطاع يوجده بذلك بين ما هو إلهي وما هو بشري. وهذا هو السبب فى أنه يشير إلى أن الهند جبناء ولا يعرفون كيفية استخدام السلاح «عن طريق خمسين رجلاً، سوف يتسلى لسموكما اخضاعهم كلهم وعمل كل ما تريده معهم» ("اليوميات" ١٤٩٢/١٠/١٤): فهل ما يزال المسيحي هو الذى يتحدث هنا؟ وهل ما تزال المسألة متساوية؟ عند استعداده المرحلة الثالثة إلى أمريكا، سوف يطلب السماح له بأن يأخذ معه مجرمين متقطعين للمشروع، يحصلون بذلك على عفو عنهم: فهل ما يزال ذلك المشروع مشروع مبشر بالإنجيل؟

يكتب كولومبوس خلال الرحلة الأولى : « لقد تمثلت رغبتي في عدم ترك أية جزيرة أمر بها دون امتلاكها » (١٤٩٢/١٠/١٥). بل إنه أحياناً ما يمنع جزيرة هنا أو هناك لأحد رفقاء . وفي البداية، لابد وأن الهند لم يستنتجو الكثير من الرسميات التي كان كولومبوس وموثقوه العموميون يقومون بها. إلا أنه عندما صار ما كانوا يفعلونه

واضحاً، فإن الهند لم يبد أنهم كانوا متحمسين بشكل خاص له. وخلال الرحلة الرابعة، تقع الحادثة التالية: «بنيت هنا قرية وقدمت هدايا كثيرة للكيبيان - هكذا يسمون سيد هذه الأرض - (ففازات؟ قلنسوة حمراء؟ لا يخبرنا كولومبوس) لكنني كنت أعرف أن هذا الصلح لن يدوم. فالواقع أن هؤلاء الناس جد وحشين (يكمنا أن نترجم: غير مستعددين للخضوع للأسبان)، ورجالى جد متغطلين؛ وأخيراً استوليت على الأرضى التابعة لهذا الكيبيان (حالة ثانية للمبادلة: فالماء يعطى ففازات ويأخذ أرضاً) - وما أن رأى البيوت التى كنا قد بنيناها ونشاط حرفة التجارة حتى قرر احراق كل شئ وقتلنا جميعاً» *lettre rarissime* (١٥٣٧/٧) وتنتهي هذه القصة أكثر بشاعة بكثير. إذ يمكن الأسبان من أسر أسرة الكيبيان كرهائن؛ لكن عديدين من الهند ينجحون فى الهرب مع ذلك. «وقد استولى اليأس على الأسرى الباقين، لأنهم لم يهربوا مع رفاقهم وقد اكتشف فى الصباح التالى أنهم معلقون فى دعامات الجسر بجبار كانوا قد تكروا من العشور عليها هناك، وقد ثروا ركبهم لكي يتسلى لهم عمل ذلك وإنما أمكنهم أن يجدوا مكاناً كافياً لشنق أنفسهم كما يحب». وال الحال أن فيرناندو، ابن كولومبوس، والذى يروى هذا الحادث، كان شاهداً عليه؛ وأنذاك لم يكن قد تجاوز الرابعة عشرة من العمر، وربما جاز لنا ان نتصور أن رد الفعل التالى كان على الأقل رد فعل أبيه مثلما كان رد فعله هو: «بالنسبة لمن كانوا منا على متن سفينتنا، لم يكن موتهم خسارة فادحة، إلا أنه قد أدى إلى احتداد موقف رجالنا على البر احتداداً جسيماً؛ ذلك أن الكيبيان كان يمكن أن يسعد بالتوصل إلى صلح فى مقابل استرداد ابنائه، أما وأننا قد أصبحنا بلا رهائن، فقد كانت هناك كل الدواعى للخوف من أنه سوف يخوض الحرب ضد قريتنا بشكل أكثر ضراوة» (٩٩).

وهكذا تحمل الحرب محل الصلح؛ إلا أنه يجوز لنا افتراض أن كولومبوس لم يكن قد أغفل بالكامل قط هذه الوسيلة من وسائل التوسيع، حيث أنه يرعى منذ الرحلة الأولى مشروعًا خاصًا: فهو يكتب فى ١٤ أكتوبر ١٤٩٢: «شرعت هذا الصباح فى البحث عن موقع يمكن بناء قلعة فيه». «لأن هناك رأساً وعرأ على أرض مرتفعة نوعاً ما، فمن الممكن أن يشيد المرء قلعة هنا» (١٤٩٢/١١/٥). ونحن نعرف أنه سوف يتحقق هذا الحلم بعد تحطم سفينته وأنه سوف يترك رجاله هنا. ولكن أليست القلعة، حتى وإن ثبت أنها غير فعالة بشكل خاص، هي بالفعل خطوة نحو الحرب، ومن ثم نحو الخضوع واللامساواة؟

وهكذا فإن كولومبوس سوف يتحول، عبر مراحل تدريجية، من التمثيلية التى تنطوى

على مساواة مبدئية إلى ايديولوجية استعباد، ومن ثم إلى ادعاً دونية الهنود. وبوسعنا بالفعل أن نتحسس ذلك من عدة أحكام وجيبة تظهر في الاتصالات الأولى. «إنهم يصلحون لأن يكونوا خدماً جيدين ومجتهدين» (١٤٩٢/١٠/١١). «إنهم أهل للخضوع لحكمنا» (١٤٩٢/١٢/١٦). وحتى يظل كولومبوس منسجماً فإنه يوجد تقييزات دقيقة بين الهنود الأبرية، الذين يمكن أن يكونوا مسيحيين والهنود الوثنين، الذين يمارسون أكل لحوم البشر؛ وبين الهنود المسلمين (الخاضعين لسلطته) والهنود المياليين إلى الحرب والذين يستحقون لذلك أن يلقوا العقاب؛ لكن الشئ الهام هو أن أولئك الذين ليسوا مسيحيين بالفعل لا يمكن إلا أن يكونوا عبيداً؛ وليس هناك سبيل وسط. ومن هنا فإنه يرى أن السفن التي تنقل قطعاناً من الماشية من أوروبا إلى أمريكا سوف تشحن بالعبد في رحلة العودة. وذلك حتى لا تظل خاوية وإلى أن يتم العثور على الذهب بكميات كافية، ومن الواضح أن التسوية بين البهائم والبشر، والتي يجري التعبير عنها بشكل ضمني، ليست مجانية. «من الممكن سداد الثمن للشاحنين على هيئة عبيد من آكلي لحوم البشر، وهم بشر متوجهون، لكنهم أقواء البنية يتميزون بالجسارة وبحسن الفهم نعتقد أن من الممكن، بعد تخلصهم من لا انسانيتهم، أن يصبحوا أفضل أصناف العبيد» («مذكرة إلى انطونيو دي تورس، ١٤٩٤/١٣١»).

والحال أن ملكى إسبانيا لا يقبلان اقتراح كولومبوس هذا؛ فهما يفضلان أن يكون لهما رعايا لا عبيد، رعايا يمكنهم دفع ضرائب لا أشخاصاً ينتهيون إلى طرف ثالث؛ ولكن كولومبوس لا يتخلى مع ذلك عن مشروعه، فهو يكتب مرة أخرى في سبتمبر ١٤٩٨: «يمكن للمرء أن يرسل من هنا، باسم الثالوث المقدس، قدر ما يمكن أن يباع من العبيد، وكذلك كمية من البرازيل(الخشب). وإذا كانت المعلومات المتوافرة لدى صحيحة فإنه يبدو أن بوسعنا بيع أربعة آلاف عبد، قد يساوون عشرين مليوناً وأكثر» («رسالة إلى الملوكين»، سبتمبر ١٤٩٨). وقد تؤدي الترحيلات إلى إثارة عدد من المشكلات في البداية، لكن هذه المشكلات سوف يجري حلها بسرعة، «صحيح أن كثيرين منهم يموتون الآن؛ لكن الأمر لن يكون على هذا النحو دائماً. وقد بدأ الزنوج وسكان جزر الكاريبي بالشكل نفسه» (المصدر السابق). الواقع أن هذا هو معنى حكمه بجزيرة هسبانيا نيبولا، ويوجز لاس كاساس رسالة أخرى إلى الملوكين، مؤرخة في أكتوبر ١٤٩٨، على النحو التالي: «يبدو أن ما ينشق من كل ما يقوله هو واقع أن الريح الذي سعى إلى منحه للأسبان الذين سوف يجري تركهم في المكان سوف يتمثل في العبيد الذين سوف يعطيهم لهم حتى يتمنى لهم بيعهم في كاستيا» (Historia, I, 155) وفي ذهن كولومبوس، فإن نشر العقيدة والخضوع للعبودية يرتبطان ارتباطاً لا ينفصل.

والحال أن ميكيلى دى كونيو، أحد أفراد الحملة الثانية، قد ترك لنا واحداً من أندر التقارير التي تصف بالتفصيل كيف جرت تجارة العبيد في بدايتها؛ ولا يسمح سرده لنا بأن تخامرنا أية أوهام فيما يتعلق بالكيفية التي كان يجري النظر بها إلى الهند. «عندما كان على سفتنا (...) أن ترحل إلى إسبانيا، جمعنا في مستعمرتنا ألفاً وستمائة من الذكور والإثاث من هؤلاء الهند، حملنا من بينهم في سفتنا، في ١٧ فبراير ١٤٩٥، خمسين من الذكور والإثاث الأوفر عافية. أما بالنسبة إلى الباقيين، فقد أعلنا في المنطقة أن أي أحد يشاء يمكنه أن يأخذ من بينهم من يريد بالقدر الذي يناسبه؛ وهو ما حدث بالفعل. وعندما أصبح كل رجل بذلك حائزاً لعبيد، تبقى نحو أربعين شخصاً سمع لهم بالذهب إلى حيثما شاءوا. وكان من بينهم نساء كثيرات يحملن أطفالهن الرضع. وعا انهم كن خائفات من احتمال أن نعود إلى أسرهن مرة أخرى، وحتى يتسعى لهم الهرب منا بشكل أسرع، فقد تركن أطفالهن في أي مكان على الأرض وأخذن في الفرار كمخلوقات يائسة؛ وقد فر بعضهن إلى مسافة بعيدة جداً بحيث انهم وجدن انفسهم على بعد سبعة أو ثمانية أيام من مستعمرتنا في إسبانيا لا وراء الجبال وخلف أنهار جبار، ومن ثم فإنهن لن يتعرضن للأسر من الآن فصاعداً إلا بصعوبة شديدة». تلك هي بداية العملية؛ واليكم الآن خاتمتها: «ولكن عندما وصلنا إلى مياه إسبانيا، مات نحو مائتين من هؤلاء الهند، وذلك، فيما أعتقد، بسبب الجو الذي لم يعتادوا عليه، والأكثر بروادة من الجو عندهم. وقد ألقينا بهجثهم في البحر (...) وأنزلنا جميع العبيد الذين كان نصفهم مرضى».

وحتى عندما لا تكون المسألة مسألة عبدية، فإن سلوك كولومبوس يدل على أنه لا ينبع الهند الحق في أن تكون لهم إرادتهم الخاصة، أي يدل على أنه يعتبرهم باختصار، أشياء حية. وهكذا فإنه، في حماسه كمهم بالطبيعة، يريد دائماً أن يرسل إلى إسبانيا عينات من جميع الأجناس: أشجاراً وطيوراً وحيوانات وهنوداً؛ وفكرة سؤالهم عن رأيهم غريبة عنه. يقول أنه سوف يأسر نصف ذريته من الهند لكي يأخذهم معه؛ لكنه يقول إنه لن يتسعى له الامساك بهم لأنهم كانوا قد رحلوا كلهم قبل هبوط الليل. ولكن في اليوم التالي، الثلاثاء، ٨ أغسطس، جاء إلى المركب الشراعى في قارب اثنا عشر رجلاً؛ وقد تم أسر الجميع ونقلهم إلى سفينة الأميرال، فاختار ستة منهم وأرسل الستة الآخرين إلى البر» (Las Casas, Historia, 1, 134). إن الرقم محدد سلفاً: نصف ذريته؛ والأفراد لاحساب لهم، بل يُحسبون. وفي مناسبة أخرى يريد نساء (ليس بسبب الشبق الجنسي، وإنما لأخذ عينة من كل شيء). «أرسلت رجالاً إلى الضفة الغربية للنهر. وعادوا إلى بسبعين رؤوس من النساء، الصغيرات والكبيرات، وثلاثة

أطفال» ("اليوميات ١٢/١١/١٤٩٢"). فأن تكون هندية، وإمرأة علاوة على ذلك، فإن ذلك يضعك فوراً على مستوى واحد مع الماشية.

النساء: يجب أن نذكر بأنه اذا كان كولومبوس لا يهتم بهن إلا بوصفه مهتماً بالطبيعة فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لأفراد الحملة الآخرين. ولنقرأ هذه الرواية التي يرويها ميكيلي دي كونيو سالف الذكر، وهو نبيل من سابونا، عن حادث وقع خلال الرحلة الثانية - وهي رواية من ألف، لكنها تتميز بأن من يرويها هو بطلها. «عندما كنت في الزورق، أسرت امرأة كاريبية رائعة الجمال، منحنى إياها السيد الأميركي الذي سبقت الإشارة إليه، وراودتنى الرغبة في الاستمتاع بها، بعد أن أخذتها إلى قميصي وهي عارية على نحو ما جرت عليه العادة عندهم. وكنت أريد أنأشبع رغبتي، لكنها لم تكن راغبة في أن أفعل ذلك، وغرست أناملها في جسدي بطريقة كنت أفضل معها إلا أبداً أصلاً، إلا أنني عندما رأيت ذلك (حتى أروى لك كل شيء حتى النهاية)، أمسكت بحبل وجلدتها به جيداً، مما دفعها إلى إطلاق صرخات غريبة يصعب معها أن تصدق أذنيك. وأخيراً توصلنا إلى اتفاق يمكنني أن أقول لك إنها تبدو معه وكأنها قد تربت في مدرسة عاهرات»

وهذه الرواية موحية من أكثر من زاوية. فال الأوروبي يجد الهنديات جميلات؛ إلا أن من الواضح أنه لا يخطر بباله أن يطلب موافقتهن على «أشبع رغبته». بل هو يوجه هذا الطلب إلى الأميركي، الذي هو رجل وأوروبي مثله، والذي يبدو أنه يوزع النساء على أبناء بلده بالسهولة نفسها التي وزع بها الأجراس الصغيرة على زعماء السكان الأصليين. وبطبيعة الحال فإن ميكيلي دي كونيو يكتب إلى رجل آخر، وهو يهبي متعة القراءة لمن يكتب إليه تهيئة حاذقة، فالامر يتعلق، في نظره على الأقل، بقصة استمتاع خالص. وهكذا فإنه يبدأ بتصنع دور الذكر المهاجر، وهو درو يدعوه إلى السخرية؛ لكنه لا يفعل ذلك إلا لمجرد جعل ارتياح قارئه أكبر حين يجد أن النظام قد استعيد وأن الرجل الأبيض قد انتصر. ثم غمرة تواطؤ أخيرة: ان نبيلنا يتتجنب وصف «الاشبع»، إلا انه يترك للقارئ استنتاجه من خلال آثاره، بشكل يتتجاوز آماله على ما يبدو. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الآثار تسمع، من خلال صورة مصغرة غريبة، بخطابة الهندية مع عاهرة: غريبة، لأن المرأة التي رفضت الاغراء الجنسي بشدة تتبدى في صورة المرأة التي تجعل من هذا الاغراء مهنة لها. ولكن أليست تلك هي الطبيعة الحقيقة لكل امرأة، والتي يمكن الكشف عنها من خلال عدد كافٍ من الجلدات؟ إن الرفض لا يمكن إلا أن يكون مرأياً؛ انبس المرأة الجفول وسوف تكتشف فيها المرأة العاهرة. والنساء الهنديات نساء

أو حاصل ضرب اثنين في اثنين من الهند: ومن ثم فإنهم يصبحون موضوعاً لاغتصاب مزدوج.

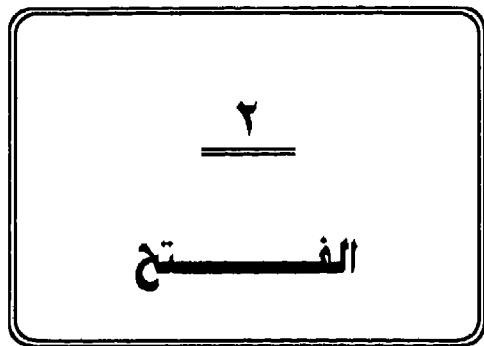
فكيف يمكن ربط كولومبوس بهاتين الأسطورتين المتناقضتين من الناحية الظاهرية، الأسطورة التي تجعل من الآخر «متوحشاً نبيلاً» (عند النظر إليه من بعيد) والأسطورة التي تجعل منه «كلباً قذراً»، عبداً بالقيقة؟ إن ذلك ممكن لأن كلاً منها يستند إلى أساس مشترك، هو العجز عن فهم الهند، ورفض الاعتراف بهم كذات لها نفس الحقوق التي للمرء، لكنها ذات مختلفة. لقد اكتشف كولومبوس أمريكا، إلا أنه لم يكتشف الأمريكيين.

إن مجلل تاريخ اكتشاف أمريكا، أول أحداث الفتح، يتميز بهذا الالتباس: إن الأخيرة البشرية تُكتشفُ وتُرْفَضُ في آن واحد. وفي تاريخ إسبانيا، فإن عام ١٤٩٢ يرمز بالفعل إلى هذه الحركة المزدوجة: ففي هذا العام نفسه ينبع البلد آخره الداخلي بالانتصار على العرب المسلمين في معركة غرناطة الأخيرة، وي أجبار اليهود على مغادرة أراضيه؛ وهو يكتشف الآخر الخارجي، كل أمريكا هذه التي سوف تصبح لاتينية. ونحن نعرف أن كولومبوس نفسه يربط بشكل مستمر بين الحدفين. وهو يكتب على رأس يوميات الرحلة الأولى: «في عام ١٤٩٢ الحالى، بعد أن أنهى سموكما الحرب ضد العرب المسلمين (...) في هذا الشهر نفسه، (...) فكر سموكما (...) في إرسالى أنا، كريستوبال كولون، إلى مناطق الهند المذكورة (...) وهكذا، وبعد أن طردنا جميع اليهود من مالككما والأراضي التي تتبعكما، أصدرنا إلى الأمر فى شهر يناير هذا نفسه بالذهب بأسطول كاف إلى مناطق الهند المذكورة». وال الحال أن وحدة المسميين، التي يرى فيها كولومبوس دليلاً على التدخل الإلهي، إنما تكمن فى نشر العقيدة المسيحية. «أتفى من ربنا أن يقرر سموكما إرسال (رجال دين) باجتهداد شديد، وذلك من أجل توحيد مثل هذا العدد الغفير من الناس مع الكنيسة، وتحويلهم إلى المسيحية مثلما تسنى لسموكما تدمير أولئك الذين كانوا غير مستعدين للإيمان بالأب والابن والروح القدس» (١٤٩٢/١١/٦). إلا أن بوسعنا أيضاً أن نرى العملين على أنهما موجهين في اتجاهين متعارضين، يكمل أحدهما الآخر: فالعمل الأول يطرد اختلاط الخواص من جسد إسبانيا، والعمل الثاني يدخله فيه بشكل لا يمكن علاجه.

وبهذا الشكل، يشارك كولومبوس نفسه في هذه الحركة المزدوجة. إنه لا يلحظ الآخر، كما رأينا، ويفرض عليه قيمة الخاصة؛ ومع ذلك فإن المصطلح الذي غالباً ما يشير به إلى نفسه، والذي يستخدمه معاصروه أيضاً هو: الغريب؛ وإذا كانت بلدان كثيرة قد سعت إلى نيل شرف أن تكون وطنه، فما ذلك إلا لأنه كان بلا وطن (١٦).

حواشى الباب الاول (الاكتشاف)

- (١) لا يكمل المؤلف الجملة لأنه يرى أن حجية كولومبوس الثالثة لاتتعلق باتصال مباشر بين الرب والأخير.
- (٢) السيكلوبات : جمع « سيكلوب » ، والسيكلوب مارد أسطوري ذو عين واحدة .
- (٣) الأمازونيات : شعب أسطوري من النساء المعايريات .
- (٤) جزر الآزور : مجموعة من الجزر في شمال المحيط الأطلسي ، غرب البرتغال .
- (٥) بطليموس : عالم فلك ورياضيات وجغرافي إغريقي سكندرى عاش في القرن الثاني الميلادى .
- (٦) التاخر : نهر يتدفق غرباً عبر وسط إسبانيا والبرتغال ويصب في المحيط الأطلسي .
- (٧) الفيلسوف - المقصود هو أرسطو .
- (٨) يتمسك المؤلف ، في الأصل ، بهذه التهجئة .
- (٩) الفيتشية : الإيمان بالقردة السحرية لشيء ما .
- (١٠) الرأس : أرض متعددة إلى داخل البحر .
- (١١) الهايراركية : المراتبة الاجتماعية .
- (١٢) الفرغانى : فلكى عربى ، ترجم كتابه " المدخل إلى علم هيئة الأفلاك " إلى اللاتينية في عام ١١٣٥ م .
- (١٣) مورثيا : بلد إسباني .
- (١٤) الآديلانتادو : الحكم والمقصود هو كولومبوس .
- (١٥) كاستيا : قشتالة أو كاستيل ، ولاية إسبانية .
- (١٦) يعتبر أصل كولومبوس (١٤٥١ - ١٥٠٦) مجاهلاً ، وإن كان الظن الشائع أنه يطالى - المترجم .



أسباب الانتصار

يتميز اللقاء بين العالم القديم والعالم الجديد، والذي حققه كولومبوس، بأنه من فط خاص جداً: الحرب، أو بالأحرى، الفتح، إذا ما استخدمنا المصطلح السائد في تلك الفترة. وما يزال لغز خاص بنتيجة المعركة يحوم حول الفتح: إذ ما هو السبب في ذلك الانتصار الخطأ، في الوقت الذي كان فيه سكان أمريكا متفرقين جداً على خصومهم من حيث العدد وفي الوقت الذي كانوا يعارضون فيه على أرضهم هم ؟ وإذا ما اقتصر سؤالنا على فتح المكسيك، وهو الأكثر إثارة، حيث أن الحضارة المكسيكية هي الأكثر ازدهاراً في العالم قبل الكولومبي: فكيف يمكن تفسير نجاح كورتيس^(١)، على رأس بضع مئات من الرجال، في الاستيلاء على مملكة موكتيزوما^(٢)، الذي كان يقود عدّة مئات من الآلاف من المحاربين؟ سوف أحاول العثور على إجابة في الأدباء الغزيره التي اخجتها آنذاك تلك المرحلة من الفتح: تقارير كورتيس نفسه؛ التواريχ الأسبانية، والتي يعتبر تاريخ بيرنال ديات دليل كاستيو الأكثر أهمية بينها؛ وأخيراً، روايات السكان الأصليين، والتي نقلها المبشرون الأسبان أو كتبها المكسيكيون أنفسهم.

وفيما يتعلق بالاعتماد على تلك الأدباء، تنشأ مسألة أولية لم يتعرف علينا النظر إليها في حالة كولومبوس. فكتابات الأخير ربما تكون قد تضمنت ، لو تحدثنا من الناحية التقنية، أقوالاً زائفة؛ لكن ذلك لا يقلل بحال من قيمتها، لأن بوعي المرء استشارتها، بالدرجة الأولى، من حيث كونها أفعالاً لا من حيث كونها أوصافاً. لكن الموضوع هنا ليس بعد تجربة إنسان (قام بالكتابة)، بل هو حدث غير كلامي في ذاته، فتح أمريكا؛ والوثائق التي يجري تحليلها ليست مهمة بعد من حيث كونها أفعالاً فقط (أو بشكل رئيسي)، بل هي مهمة من حيث كونها مصادر معلومات عن واقع لا تشكل جزءاً منه. وحالة النصوص التي تعبر عن وجهة نظر الهندود هي حالة جسمية بشكل خاص: فالواقع أنها، بالنظر إلى غياب كتابة من جانب السكان الأصليين، ترجع كلها إلى زمن ما بعد الفتح ومن ثم فإنها متأثرة بالفاسقين؛ سوف أعود إلى هذا الأمر في الفصل الأخير من هذا الكتاب. وبوجه عام ، لا بد لى من سوق عذر ومبرر. أما العذر فهو أننا إذا ما صرفا النظر عن هذا المصدر من مصادر المعلومات، فلن يكون بوسعنا التعريض عنه بأى مصدر آخر . والحل الوحيد لا يتمثل في قراءة هذه النصوص كما لو كانت أقوالاً تتميز بالشفافية ، بل يتمثل في الوقت نفسه في محاولة أخذ فعل وملابسات قولها في المحسان. أما فيما يتعلق بالمبرر فيمكن التعبير عنه بلغة البلاغيين الكلاسيكيين: فالمسائل المثارة هنا لا تشير إلى معرفة بما هو حقيقي قدر إشارتها إلى معرفة بما يحتمل أن يكون حقيقياً. وسوف أوضح

ذلك : إن حادثاً ما يحصل ألا يكون قد وقع ، و على الرغم من مزاعم أحد كتاب التواريخ . لكن واقع أن هذا الكاتب أمكنه ذكر وقوع مثل هذا الحادث؛ أمكنه الاعتماد على أن الجمهور المعاصر له يمكن أن يقبل روايته له، إنما يتميز، على الأقل، بالقدرة على إثارة الإيحاءات التي يمكن أن يشيرها الواقع البسيط لحدث، والذي ينشأ، على أية حال ، عن المصادفة . والحال أن قبول الأقوال هو أكثر إيحاءً بالنسبة ل التاريخ الإيديولوجيات من انتاجها؛ وعندما يخطئ، كاتب ما أو يكذب، فإن نصه لا يمكن أقل أهمية مما لو كان يقول الحقيقة؛ فالشئ الهام هو أن يكون النص «قابلًا للقبول» من جانب المعاصرين أو يكون منتجه قد اعتبره كذلك . ومن هذه الزاوية، فإن فكرة «الزائف» ليست لها أهمية هنا .

إن المراحل الرئيسية لفتح المكسيك معروفة جيداً . وحملة كورتيس، في عام ١٥١٩ ، هي ثالث حملة تنزل إلى السواحل المكسيكية؛ وهي تتالف من بضع مئات من الرجال . والذى يرسل كورتيس هو حاكم كوبا؛ إلا أنه بعد رحيل السفن، يغير هذا الحاكم رأيه ويحاول استدعاء كورتيس . وينزل الأخير فى بيراكروث ويعلن أنه لا يخضع إلا للسلطة المباشرة لملك إسبانيا . ولما كان على علم بوجود إمبراطورية الأزتيك^(٢)، فإنه يبدأ تقدماً بطيئاً نحو الداخل، محاولاً أن يكسب إلى صفه، إماً بالوعود أو بالحرب، السكان الذين يمر عبر أراضيهم . وتخاض المعركة الأصعب ضد التلاكسكالتيك^(٤) الذين سوف يصبحون مع ذلك، فيما بعد، أفضل حلفاء له، ويصل كورتيس في نهاية الأمر إلى مكسيكو، حيث يجري استقباله استقبالاً ودياً؛ وبعد ذلك بوقت قصير، يقرر أسر إمبراطور الأزتيك وينجح في عمل ذلك . وعندئذ يعلم بوصول حملة إسبانية جديدة إلى الساحل، وجهها ضد حاكم كوبا؛ وكان القادمون الجدد أكثر عدداً من جنوده هو . ويتحرك كورتيس مع جزء من هؤلاء لمواجهة هذا الجيش، بينما يكتفى باقون في مكسيكو لحراسة موكيتزواما، تحت قيادة بدرو دي البارادو . ويكتب كورتيس المعركة ضد أبناء بلده، ويسجن قائدهم بانفيلو دي نار بايث، ويقنع الباقيين بقبول قيادته . إلا أنه يعرف عندئذ أن الأمور قد ساءت في مكسيكو خلال غيابه: فقد قتل البارادو مجموعة من المكسيكيين أثناء احتفال ديني، ونشبت الحرب . ويعود كورتيس إلى العاصمة ويلحق بجنوده في قلعتهم المحاصرة: وفي تلك اللحظة يموت موكيتزواما . وتتميز هجمات الأزتيك^(٥) بالتواصل إلى الدرجة التي يقرر معها كورتيس ترك المدينة ليلاً، ويجري اكتشاف رحيله، وفي المعركة التالية يُعاد أكثر من نصف جيشه: تلك هي الليلة المزينة . وينسحب كورتيس إلى تلاكسكالا، ويعيد تنظيم قواته ثم يعود إلى محاصرة العاصمة: وينقطع كل وسائل الدخول ويأمر ببناء سفن شراعية سريعة (آنذاك كانت المدينة محاطة بالبحيرات) . وبعد عدة أشهر من الحصار، تسقط مكسيكو؛ وقد استمرت عملية الفتح نحو عامين .

(٥) سوف يكون من الأدق قول «المكسيكيين» بدلاً من «الأزتيك» وكتابة اسم «إمبراطورهم» على النحو التالي: موكيتزواما . إلا أننى اخترت الالتزام بالاستعمال الشائع .

ولتناول أولًا التفسيرات التي تقدم عادة لانتصار كورتيس. يتمثل سبب أول في السلوك المتبس والمتردد من جانب موكتيزوما نفسه، والذي لا يكاد يبدى أية مقاومة لكورتيس (ولذا فإن ذلك سوف يتعلق بالمرحلة الأولى من الفتح، حتى موت موكتيزوما)؛ ووراء الدوافع الثقافية التي سوف أعود إلى الحديث عنها، فإن هذا السلوك قد تكون له مبررات شخصية أكثر: فهو، من نواح عديدة، يختلف عن سلوك قادة الآزتيك الآخرين. وهكذا فإن بيرنال ديات، وهو يتحدث عن أقوال وجها، تشولولا، يصفه على النحو التالي: «لقد رد الكبار بأن موكتيزوما، الذي كان يعرف أننا سوف نأتي إلى تشولولا، كان في الواقع الأمر على اتصال يومي بهم فيما يتعلق بهذا الموضوع، ولكن دون أن يحدد بوضوح ما يريد؛ فهو في يوم يصدر إليهم الأوامر بأن عليهم إذا ما وصلنا إلى تشولولا أن يكرمونا بالغ التكريم وأن يرددونا إلى مكسيكو؛ وهو في يوم آخر يخبرهم بأنه لم يعد يرغب في مجتنا إلى عاصمته؛ ومؤخرًا، فإن إلهيه، تيزكاتليبوكا وهو يتزيلوبوتشيتيلى، اللذين كان يؤمن بهما إيماناً راسخاً، قد أشارا عليه بقتلنا جميعاً في تشولولا أو العمل على تقييدنا هناك حتى يتسعى اقتيادنا أحياء، إلى مكسيكو» (83) ويكون لدى المرأة انطباع بأننا هنا أمام التباس حقيقي، لا أمام حماقة بسيطة، وذلك حين يعلن رسل موكتيزوما للأسبان، في آن واحد، أن مملكة الآزتيك مهدأة لهم وأنهم مدعوون إلى عدم دخول مكسيكو، بل إلى العودة إلى المكان الذي جاءوا منه؛ لكننا سوف نرى أن كورتيس قد ساهم بشكل متعمد في دعم هذا التردد.

وفي كتب تواريخ معينة، يجري تصوير موكتيزوما على أنه رجل سوداوي المزاج ومستسلم؛ كما يجري التأكيد على أنه مثقل بوخذ الضمير، ويكره شخصياً عن حداث غير مشرف من أحداث تاريخ الآزتيك الأكثر قدماً؛ فالآزتيك يحبون تصوير أنفسهم بوصفهم الورثة الشرعيين للتولتيك، الأسرة المالكة السابقة، في حين أنهم في الواقع الأمر مفترضيون ودخلاء. فهل أدت عقدة الذنب القومي هذه إلى جعله يتصور أن الأسبان هم الأحفاد المباشرون للتولتيك القدماء، وأنهم قد جاءوا لاسترداد ما يستحقون؟ سوف نرى، هنا أيضاً، أن الفكرة قد أوجى بها الأسبان، جزئياً؛ ومن المستحيل الادعاء عن يقين بأن موكتيزوما قد صدقها.

وفور وصول الأسبان إلى عاصمة موكتيزوما، يصبح سلوكه أكثر غرابة بكثير. فهو لا يدع كورتيس ورجاله يأسرونوه وحسب (وهذا الأسر هو أكثر قارات كورتيس مدعاة للذهول، جنباً إلى جنب قراره الخاص بـ«احراق» - في الواقع، اغراق - سفنه هو: فهو، بحفلة الرجال الذين تحت أمرته، يلقى القبض على الأمبراطور، بينما هو نفسه محاصر بجيش الآزتيك الجبار) بل انه كذلك، بعد أسره، لا يهتم إلا بتحاشى أية إراقة للدماء.

وخلالاً لما سوف يفعله، مثلاً، آخر امبراطور من الأزتيك، وهو كواوهتيموك، فإن موكتيزوما يحاول، بكل ما لديه من وسائل، الحيلولة دون نشوب الحرب في مدینته؛ إنه يفضل التخلص عن سلطته وامتيازاته وثرواته. وحتى خلال غياب كورتيس القصير، حين خرج هذا الأخير لمواجهة الحملة التأديبية التي أرسلت ضده، لن يحاول (موكتيزوما) استغلال الموقف للتخلص من الأسبان. «بما لنا أننا فهمنا أن موكتيزوما قد شعر بالأسف لذلك (النشوب الأعمالي العدائية) وقدرأى عدد كبير من جنود بيدور دي آلبارادو أنه لو كان (موكتيزوما) هو الذي أمر أو أشار بها لكان من الممكن قتلهم جميعاً. لكن الواقع هو أن موكتيزوما قد سعى إلى تهدئة رعاياه ودفعهم إلى وقف هجماتهم» (Bernal Dias,125) . إن التاريخ أو الأسطورة (وإن كان لا يهم كثيراً أيهما)، والتي ينقلها في هذه الحالة اليسوعي تويار، تذهب إلى حد تصويره، حتى في عشية موته؛ على أنه مستعد لاعتناق المسيحية؛ لكن القس الأسباني، وصولاً إلى ذروة السخرية، لا يجد وقتاً لذلك، بسبب انشغاله بجمع الذهب. «يقال إنه قد طلب المعودية وتحول إلى حقيقة الانجيل المقدس، ومع أنه كان هناك قس، فإن الافتراضات تذهب إلى أن هذا الأخير كان أكثر انشغالاً بالبحث عن الثروات مما بتلقين الملك المسكين أصول الدين» .(Tovar, p.83)

وما يوسف له أننا نفتقر إلى الوثائق التي ربما كان من الممكن أن تسمح لنا بالتعرف في العالم الذهني الشخصي لهذا الامبراطور الغريب: فهو في مواجهة أعدائه يتتردد في استخدام قوته الضخمة، كما لو أنه لم يكن واثقاً في أنه يريد الانتصار؛ وكما يقول جومارا، القس الملحق بكورتيس وكاتب سيرته: «إن أسبانيا لم يتمكنوا قط من معرفة الحقيقة، لأنهم، في ذلك الوقت، لم يكونوا يفهمون اللغة وفيما بعد لم يكن موجوداً على قيد الحياة أى شخص من الممكن أن يكون موكتيزوما قد أشركه في الوقوف على سره» (107). وقد حاول المؤرخون الأسبان لذلك العصر أن يجدوا إجابة عن هذه الأسئلة، دون جدوى، فأحياناً ما كانوا يعتبرون موكتيزوما مجريناً وأحياناً ما كانوا يعتبرونه حكيناً. والحال أن بيتر مارتيير، وهو كاتب أخبار بقى في إسبانيا، يميل إلى هذا المخل الأخير: «لقد بدا أنه يطير وصايا أكثر صرامة من قواعد النحو المفروضة على الأطفال الصغار، وقد تحمل كل شيء بجلد عظيم حتى يحول دون نشوب انتفاضة من جانب رعاياه وكبار قومه. وكان يرى أن أى نير أخف وطأة من قمرد قومه. وقد بدا الأمر وكأنه كان يريد تقليد ديكوكليتيان، الذى آثر تجربة السم على أن يتولى مرة أخرى مقاليد حكم الامبراطورية التى كان قد تنازل عنها» (7,3). أما جومارا فهو يبدى الاحتقار له أحياناً: «لابد أن موكتيزوما كان رجلاً ضعيفاً تعوزه الشجاعة الكافية، فهو يسمح لنفسه بالوقوع فى الأسر ولا يحاول البتة، وهو أسير، أن يهرب، حتى عندما عرض عليه

كورتيس الحرية وعندما ناده رجاله هو أن يفوز بها» (89). إلا أنه يعترف في مناسبات أخرى بغيرته وباستحالة حسم المسألة: «جن موكتيزوما، أم الحب الذي كان يكتبه لكورتيس وللأسبان....» (91) أو مرة أخرى: «في رأيي أنه إما أنه كان بالغ الحكم في لامباته بالأمور التي اضطر إلى مكابدتها، أو بالغ العماقة في عدم شعوره بالمهانة من جراءها» (107) وما نزال نحن كذلك حائرين تجاه هذا الأمر.

ومن المؤكد أن شخصية موكتيزوما مسؤولة عن شؤم ما في هذا الاجتثاب مقاومة الشر، لكن هذا لا يصلح إلا بالنسبة للجزء الأول من حملة كورتيس، لأن موكتيزوما يموت في منتصف الأحداث، ميتة غامضة كالحياة التي عاشها (من المرجح أن سجانيه الأسبان قد قتلوه طعناً بالخناجر)، وسرعان ما يعلن خلفاؤه على رأس دولة الأزتيك حرباً ضرورةً ولا تعرف شفقة على الأسبان. إلا أنه خلال المرحلة الثانية للحرب، يبدأ عامل آخر في لعب دور حاسم: وهذا العامل هو استغلال كورتيس للمنازعات الداخلية بين مختلف الجماعات السكانية التي تحتل الأرض المكسيكية. وهو ينبع إلى أبعد حد في هذا المعنى: فهو يتمكن، على مدار الحملة، من استغلال الصراعات بين الفصائل المختلفة، وخلال المرحلة الأخيرة يقود جيشاً من التلاكسكاليك ومن حلفاء هنود آخرين متساوياً من حيث العدد لجيش الأزتيك، وهو جيش لا يشكل الأسبان منه ساعتها، يعني ما، غير عماد امداداته أو قوته القائد؛ غالباً ما يبدو أن وحداته تتتألف من عشرة فرسان أسبان وعشرة آلاف من الجنود المشاة الهنود؛ وهذا بالفعل هو تصور المعاصرين: فوفقاً لمورخ لوتولينيا، وهو مؤرخ فرانسيسكاني لـ «أسبانيا الجديدة»: «يقول الفاتحون أن التلاكسكاليك يستحقون أن ينحهم صاحب الجلالة الكثير من النعم، وأنه لو لواهم لما تواكلهم حين رد الأزتيك المسيحيين على اعتقابهم إلى خارج مكسيكو وأن التلاكسكاليك قد قدمو لهم المساعدة» (III,16). الواقع أن التلاكسكاليك قد قاتلوا لسنوات طويلة بامتيازات عديدة منحها لهم التاج: فمع اعفائهم من دفع الضرائب، سوف يصبحون في أغلب الأحيان مدربين للبلاد التي جرى فتحها حديثاً.

ولا يسعنا أن نتجنب التساؤل، عندما نقرأ تاريخ المكسيك: لماذا لم يبد الهند مقاومة أكثر؟ ألم يدركوا أطماع كورتيس الاستعمارية؟ والحال أن الإجابة تزيح السؤال: إن الهند في المناطق التي مر عبرها كورتيس في البداية لا يتاثرون على نحو مختلف بنواياد المتعلقة بالفتح، لأن هؤلاء الهند قد تعرضوا بالفعل للفتح والاستعمار - من جانب الأزتيك. والمكسيك في ذلك الوقت ليست دولة متGANسة، بل هي خليط من الجماعات السكانية، التي أخضعها الأزتيك الذين يحتلون قمة الهرم. وهكذا فإن كورتيس، بعيداً عن أن يكون تجسيداً لشر مطلق، غالباً ما سوف يظهر لهم بوصفه شرًا

أصغر، بوصفه محراً، إن جاز التعبير، يسمع لهم بنزع نير استبداد مقيت بوجه خاص لأنّه جد قریب،

أما وأننا نعرف شرور الاستعمار الأوروبي، فإن من الصعب علينا فهم السبب في عدم تردّ الهنود على الفور، حين كان ما يزال هناك وقت، ضد الأسبان. لكن الفاقعين لا يفعلون غير تقليد الآرتيسك. وقد يروونا أن نعرف أن الأسبان لا يريدون شيئاً غير الذهب والعبيد والنساء. يكتب بيرنال ديات: «الواقع إنهم لم يكونوا مهتمين إلا باقتنا هنديات جميلات، وبالحصول على قدر معين من المغانم» (142). يروي الحكاية التالية: بعد سقوط مكسيكو «اشتكى كواوهيتموك وجميع قادته لكورتيس من أن بعض قادتنا الذين كانوا على متون السفن الشراعية، وكذلك العديدين من كانوا قد حاربوا في المرات الجبلية، قد خطفوا زوجات وبنات عدد كبير من الشخصيات البارزة، وقد طلبوا إليه أظهار الرحمة باصدار الأمر باعادتهن. وأجاب كورتيس بأنه سوف يجد الكثير من الصعب في أخذهن من رفقاء الذين يتمسكون بهن بالفعل وأنه قد طلب، على الرغم من ذلك، البحث عنهن وحضارهن إليه؛ وأنه سوف يتحرى ما إذا كان قد أصبحن مسيحيات، مؤكداً بالإضافة إلى ذلك على أنه سوف يجتهد في إعادتهم إذا ما كان يرددن العودة إلى إبايئهن وأزواجهن». أما نتيجة التحرى فإنها لا تدعو إلى العجب: «إن الغالبية بينهن لا يرددن اللحاق لابلأب ولا بالأم ولا بالزوج، بل يرددن البقاء مع الجنود الذين أصبحن رفيقات لهم . وقد تخفت أخريات؛ وأعلن البعض منها أنهن لم يعدن يرددن أن يكن وثنيات: بل لقد كان هناك بينهن بالفعل نساء جباري؛ بحيث أن ثلاثة فقط قد عدن إلى ذويهن، بعد أن كان كورتيس قد أصدر أمراً محدداً بالسماح لهن بالرحيل» (157).

لكن هذا هو الشئ نفسه الذي كان يشتكي منه هنود أجزاء، أخرى من المكسيك عندما كانوا يحكون عن شرور الآرتيسك: «لقد صاغ سكان هذه القرى (...) شكاوى قوية ضد موكتيزوما وخاصة ضد جبهة الضرائب التابعين له، قائلين إنهم يسرقون منهم كل ما يملكون وأنه إذا ما بدأ زوجاتهن وبناتهن لهم جديرات بالاعجاب، فإنهم يقومون باغتصابهن، في حضور الأزواج والأباء، واحتياجاً ما كانوا يأخذونهن إلى الأبد؛ وأنهم قد أجبروا بأوامر منهم على العمل كما لو كانوا عبيداً وعلى أن ينتقلوا في الزوارق الخفيفة أو حتى عن طريق البر، أخشاباً من أخشاب الصنوبر وأحجاراً وذرة دون أن يتوقفوا من ناحية أخرى عن العمل بأيديهم في بذر البذور وخدمات أخرى كثيرة» .(Bemal Dias, 86)

والحال أن موظفى موكتيزوما كانوا يأخذون بالفعل الذهب والأحجار الشمينة التي تغرى الأسبان، كضربيه؛ ولا يبدو أن بوسمعنا رفض هذا الادعاء بوصفه محضر اختلاق

من جانب الأسبان بهدف اضفاء الشرعية على فتحهم، حتى وإن كان هناك أيضاً شيء من ذلك؛ فهناك شهادات كثيرة يسود بينها الاتفاق في هذا الاتجاه. وتصور التقاويم الفلورنسية زعماء القبائل المجاورة لهم يجذبون للشكوى إلى كورتيس من الاضطهاد الذي يمارسه المكسيكيون : « لأن موكتيزوما والمكسيكيين قد سبوا لنا حزناً عظيماً وجرو المكسيكيون علينا المتاعب وقد جعلونا أكثر قرابةً من الشقاء لأنهم فرضوا علينا شتى أنواع الضرائب » (26, XII). أما ديجو دوران، وهو متعاطف مع الدومينيكان وخلاصي ثقافي، إن جاز التعبير، فإنه يكتشف الشبه مع الآزتيك في ذات اللحظة التي ينحي فيها باللائمة عليهم: « إذا كان من يتزل الآزتيك ضيوفاً عليهم غير مراugin أو لامباليين، فإن الآزتيك ينهبون ويسلبون القرى، ويجردون الناس من ثيابهم، ويضربونهم، ويجردونهم من جميع ممتلكاتهم ويرغون كرامتهم في الوحش؛ ويدمرن المحاصيل ويلحقون بهم ألف أذى وخسارة. لقد كان البلد كله يرتعد أمامهم. وحيثما كانوا يصلون، كانوا يأخذون كل ما يحتاجون إليه؛ بل إنهم كانوا يتصرفون بالطريقة نفسها حتى إذا ما عمّلوا معاملة حسنة. ». لقد كانوا أبغض شعب يمكن تصوره بين الشعوب وأكثرها شيطانية، وذلك بسبب الطريقة التي كانوا يعاملون بها التابعين لهم، والتي كانت أسوأ بكثير من الطريقة التي كان الأسبان يعاملونهم بها وما زالوا يعاملونهم بها » (III, 19). « لقد اقترنوا كل ما كان يوسعهم اقترافه من شرور، مثلما يفعل أسباننا اليوم إن لم يجر ثنيهم عن ذلك » (III, 21).

وهناك أوجه شبه كثيرة بين الفاتحين القدماء والجدد، كما استشعر ذلك الآخرون أنفسهم، حيث أنهم قد وصفوا الآزتيك بأنهم كانوا غرابة حتى وقت قريب، بأنهم فاتحون مشابهون لهم. وبشكل أكثر تحديداً، وفي هذا أيضاً يستمر التشابه، فإن علاقة كل مع سلفه هي علاقة استمرارية ضئيلة وأحياناً واعية، مصحوبة بنفي فيما يتعلق بوجود هذه العلاقة نفسها. إذ يحرق الأسبان كتب المكسيكيين حتى يتسلّكوا من محو دياناتهم؛ ويهدمون آثارهم حتى يتسلّي لهم القضاء على آية ذكرى لمعظمة سابقة. إلا أنه قبل ذلك بائنة سنة، خلال عهد أيتكواتل، كان الآزتيك أنفسهم قد دمروا جميع الكتب القديمة حتى يتسلّي لهم إعادة كتابة التاريخ بطريقتهم. وفي الوقت نفسه فإن الآزتيك، كما رأينا، يحبون تصوير أنفسهم على أنهم ورثة التولتيك؛ غالباً ما يختار الأسبان اظهار وفاء معين للماضي، في الدين أو في السياسة؛ ويجرى استيعابهم في الوقت نفسه الذين يقومون فيه باستيعاب الآخرين. واليكم حقيقة رمزية واحدة من بين حقائق أخرى: إن عاصمة الدولة الجديدة سوف تكون هي نفسها عاصمة المكسيك المغلوبة. « بالنظر إلى أن تينوكستيتلان كانت على هذه الدرجة من العظمة والشهرة، فقد بدا لنا أن من المناسب الاستيطان فيها. (...) وإذا كانت قد اعتبرت في الماضي عاصمة وملكة جميع

هذه المقاطعات، فإنها سوف تكون كذلك أيضاً من الأن فصاعداً، (cortes,3). ويعنى ما، فإن كورتيس يسعى إلى تكوين شرعية، ليس بعد فى نظر ملك إسبانيا، وإن كان ذلك قد كان أحد شواغله الكبرى خلال الحملة، وإنما فى نظر السكان المحليين، وذلك عن طريق تبنى استمرارية مع مملكة موكتيزوما. وسوف يعتمد الوالى ميندوثا على السجلات المالية لامبراطورية الآزتك.

ويحدث الشئ نفسه في المجال الدينى: ففى المجريات الواقعية، غالباً ما يتمثل الفتح الدينى في إزالة صور معينة من مكان مقدس واحتلال صور أخرى محلها - مع الحفاظ، وهذا أمر جوهري، على أماكن العبادة، وحرق الأعشاب العطرية نفسها أمامها. ويروى كورتيس: «لقد نزعت أهن هذه الأواثان - تلك التي يؤمنون بها إيماناً عظيماً - من أماكنها ورميتها إلى أسفل السلم؛ وأمرت بتنظيف المعابد التي كانت فيها؛ لأنها كانت مليئة بدماء القرابين ووضعت هناك صور سيدتنا (العذراء) وصور قديسين آخرين» (2). ويشهد بيرنال ديات: «آنذاك صدر الأمر باحرق البخور المحلي من الآن فصاعداً أمام صورة سيدتنا (العذراء) والصلب المقدس» (52). ويكتب الراهب لورينثيو بيانيبيديا من جهته: «من العدل تحويل ما كان يخدم عبادة الشيطان إلى معبد لعبادة الرب». وال الحال أن القساوسة والرهبان المسيحيين سوف يحتلون عين المكان الذى صار شاغراً بعد القمع الذى مورس ضد أولئك المغubرين عن العبادة الدينية الأصلية والذين ساهم الأسبان، علاوة على ذلك، بذلك الاسم المقرط التحديد، الباباوات (وهو خلط للمصطلح الهندى الذى يشير إليهم وكلمة «البابا»)؛ وقد كشف كورتيس عن الاستمرارية: «إن الاحترام والترحيب للذين يقوم (الهندو) بتقديمهما للرهبان هما نتيجة أوامر المركيز ديل باى دون هيرناندو كورتيس، فهو قد أمرهم منذ البداية بابداً بالغ الاحترام والطاعة للقساوسة، مثلما كانوا يفعلون بالضبط على نحو اعتيادى مع كهنة أواثانهم» (Motolinia,III,3).

وغالباً ما يضاف عامل ثالث إلى ترددات موكتيزوما خلال المرحلة الأولى للفتح وإلى الانقسامات الداخلية خلال المرحلة الثانية: التفوق الأسبانى من حيث الأسلحة. فالآزتك لا يعرفون حرفة صقل المعادن، وسيوفهم، كدروعهم؛ أقل فعالية؛ أما السهام (السهام غير الملوثة بالسموم) فهي ليست قوية قوة الآركوبات⁽⁵⁾ والمدافع التى لدى الأسبان؛ وفي تحركاتهم، فإن هؤلاء الآخرين أكثر سرعة: وبالنسبة للعمليات البرية، فإنهم يستخدمون الجياد، فى حين يعشى الآزتك دائمًا على أقدامهم؛ أما فى البحر، فإنهم يعرفون كيف يبنون سفنًا شراعية يلعب تفوقها على الزوارق الهندية دوراً حاسماً في المرحلة الأخيرة لحصار مكسيكوا. وأخيراً، فإن الأسبان يدشنون أيضًا، دون أن يدركوا ذلك، الحرب البكتériولوجية، لأنهم يجعلون معهم الجندي، الذى يحتاج الجيش الخصم.

على أن أشكال التتفوق هذه، والتي لا جدال فيها في حد ذاتها، لا تكفي لتفسير كل شيء، إذا ما أخذنا في الحسبان، في الوقت نفسه، العلاقة العددية بين المعسكرين. والواقع أنه لا يوجد هناك غير عدد قليل من الأركوبات، وعدد أقل بكثير من المدافع، والتي لاتعادل قوتها قوة قنبلة حديثة؛ ثم إن البارود غالباً ما تفسد الرطوبة. ولا يمكن قياس أثر الأسلحة النارية والجلياد بشكل مباشر على أساس عدد الضحايا.

ولن أحاول انكار أهمية هذه العوامل، بل سوف أحاول بالأحرى العثور على أساس مشترك لها يسمح لنا بالربط بينها وفهمها، كما يسمح لنا بأن نضيف إليها عوامل أخرى كثيرة، يبدو أنها لم تؤخذ في الحسبان بدرجة كافية، وفي قيامي بذلك، فإنهنني سوف أكون مدفوعاً إلى أن أراغني بشكل صارم إحدى الإجابات بشأن أسباب الفتح - الهزيمة، والتي نجدها في سجلات التواريخ التي كتبها مؤرخون من السكان الأصليين والتي كانت مهملة حتى الآن في الغرب، إذ لا شك في أنها قد اعتبرت صيغة شعرية خاصة. وتزعم شهادة الروايات الهندية، والتي هي وصف بأكثر من كونها تفسيراً، أن كل شيء قد حدث لأن المايا⁽⁶⁾ والأزتيك قد فقدوا السيطرة على الاتصال. لقد أصبح كلام الآلهة غير مفهوم، أو أن هذه الآلهة قد صمت. «ضاع الفهم، ضاعت الحكمة»⁽⁷⁾ (Chilam Balam,²²). لم يعد هناك أى معلم عظيم، أى خطيب عظيم، أى كاهن جليل، حين تبدل الحكمون، عند وصولهم⁽⁸⁾ (ibid,⁵). وكتاب Chilam Balam، الذي هو من كتب المايا، موسوم بهذا السؤال الموجع، الذي يجري طرحة بلا كمل، لأنه لم يعد بإمكانه أن يلقى إجابة: «من هو النبي، من هو الكاهن، الذي سوف يكشف المعنى الحقيقي لكلام هذا الكتاب؟»⁽²⁴⁾. أمّا فيما يتعلق بالأزتيك، فإنهم يصفون بداية نهايتهم بأنها صرت يهبط: إن الآلهة لم تعد تتحدث إليهم. «لقد طلبوا من الآلهة أن تمنعهم برकاتها والانتصار على الأسبان وأعدائهم الآخرين. إلا أنه يبدو أن الآوان كان قد فات لأنهم لم يجدوا إجابة أخرى عند وسطائهم الروحيين؛ عندئذ اعتبروا الآلهة خرساء أو ميتة»^(Duran,,III, 77). فهل انتصر الأسبان على الهند عن طريق العلامات؟

موكب زوما والعلماء

يارس الهند والأسبان الاتصال بشكل مختلف. لكن خطاب الاختلاف خطاب صعب. وقد رأينا بالفعل في حالة كولومبوس: أن مسلمة الاختلاف تجبر بشكل سهل إلى الشعور بالتفوق، بينما تجبر مسلمة المساواة إلى الشعور باللامبالاة، ومن الصعب دائماً مقاومة هذه الحركة المزدوجة، خاصة وأن النتيجة النهائية لهذه المراجحة يبدو أنها تشير إلى المنتصر بشكل لا لبس فيه: أليس الأسبان أرقى، وليسوا مجرد مختلفين؟ لكن الحقيقة، أو ما نعتبره الحقيقة، ليس بهذه البساطة.

لنقل على الفور أنه لا توجد بدهة، على المستوى اللغوي أو الرمزي، أية دوينة «طبيعية» عند الهند: وقد رأينا مثلاً إنهم هم الذين تعلموا في زمن كولومبوس لغة الآخر؛ وخلال الحملات الأولى الموجهة إلى المكسيك، فإن هنديين أيضاً، سماهما الأسبان خولييان وميلتشيور يخدمان كترجمانين.

إلا أن هناك بالتأكيد ما هو أكثر بكثير. فنحن نعرف، بفضل نصوص العصر، أن الهند يكرسون جانباً عظيماً من وقتهم وقدراتهم لتأويل الرسائل، وأن هذا التأويل يتخد أشكالاً تفصيلية بشكل غير عادي، مستمدة من أنواع مختلفة من العرافة. وسوف يكون النوع الأول بينها هو عرافة دورات الزمان (والتي يعتبر التنجيم، عندنا، مثالاً لها). ولدى الآزتيك تقويم ديني، يتتألف من ثلاثة عشر شهراً تختلف مدة كل منها من عشرين يوماً؛ ولكل يوم من هذه الأيام طابعه المخاص، الحسن الطالع أو السيء الطالع، والذي ينتقل إلى الأفعال التي تحدث في ذلك اليوم، وبشكل أكثر بكثير إلى الأشخاص الذين يولدون فيه. ومعرفة تاريخ ميلاد إنسان تعنى معرفة مصيره؛ وهذا هو السبب في أنه ما أن يولد طفل، حتى يجري اللجوء إلى مؤول تحترف، هو في الوقت نفسه كاهن الجماعة (أنظر الشكل ٤).

«عندما كان يولد ولد أو بنت، كان الأب أو أهل الطفل يذهبون فوراً إلى زيارة النجمين أو السحرة أو العرافين - الذين كان هناك عدد غفير منهم - ليلتسموا منهم تحديد مصير الولد أو البنت الحديثي المولد. (...) وكان المنجم والساحر العراف يفتح كتاب المصائر، وكذلك التقويم. وب مجرد رؤية طابع اليوم، كان يجري التغره بالتنبؤات



(الشكل ٤) استشارة العراف والكتاب

واستخلاص المخطوط وتحديد المصير، المؤتى أو غير المؤتى، الذى يتضرر الطفل، باستشارة ورقة رسمت عليها صور جميع الآلهة التى كانوا يعبدونها، حيث كان كل إله مصورةً فى الإطار المخصص له (...). وكان بالإمكان معرفة ما إذا كان الطفل سوف يصير ثرياً أم فقيراً، مقداماً أو شجاعاً أم جباناً، كاهناً أم رجلاً متزوجاً، لصاً أم سكيراً، زاهداً أم شهوانياً - فجميع هذه الأمور يمكن الوقوف عليها فى تلك الرسوم». (Duran, II, 2).

إلى هذا التأويل المقرر سلفاً والمنهجى، والمستمد من الطابع الثابت لكل يوم من أيام التقويم، يضاف شكل ثان من أشكال العرافة، وهو شكل تفصيلي دقيق، يتخذ شكل نذرٍ. فكل حادث يخرج ولو قيد أغلظاً عمّا هو مألف، ويحيد عن النظام المقرر، سوف يجري تأويله على أنه نذير بحادث آخر، غير سعيد بوجه عام، سوف يقع يوماً ما (وهو ما يعني أنه ما من شئ في هذا العالم يحدث عن طريق الصدفة). وعلى سبيل المثال، فإنّ ما ينذر بالشؤم أن يشعر سجين ما بالحزن، لأنّ الآرتيك لم يكونوا يتوقعون شيئاً كهذا. أو أن يصبح طائر ما في لحظة محددة، أو أن يجري فأر عبر المعبد، أو أن يقترب المرء، زلة لسان أو أن يحلم حلماً معيناً. وصحّيغ أن هذه النذر أحياناً ما تكون ظواهر ليست نادرة وحسب، بل وفوق طبيعية بشكل محدد «عندما جرى اعداد أطعمة شهية بهذه الأشياء التي تجيئ بها نساء الآرتيك لبيعها، حدث شئ مذهل ومخيف، آثار رعب سكان شوتتشيميلكو وأغرقهم في الذهول. فعندما كان الجميع جالسين في أماكنهم لتناول الطعام، تحولت هذه الأطعمة أمام أعينهم إلى أرجل وأيد بشريّة، إلى أذرع ورؤوس وقلوب بشريّة، إلى أكباد وأمعاء. وأمام شئ مريع كهذا، لم يُر ولم يسمع بهشهلاً من قبل قط، استدعى سكان شوتتشيميلكو العرافين وسألوهم عن معنى ذلك. وقد أعلن هؤلاء الآخرين لهم أن ذلك نذير شؤم بالغ لأنه يعني دمار المدينة وموت كثيرين من الناس» (Duran, III, 2). وهكذا ففي المجال اليومي كما في المجال الاستثنائي، « كانوا يؤمنون بألف بشير ونذير» (Motolinia, II, 8) : إن عالماً مثلاً بالتحديات سوف يكون بالضرورة عالماً مثلاً بالتأويلات أيضاً.

وعلاوة على ذلك، فعندما تتأخر العلامات في الظهور، لا يتزدد المرء في البحث عنها، وتحقيقاً لذلك يذهب إلى العراف المحترف. ويجيب هذا الأخير باللجوء إلى إحدى تقنياته المعتادة: عن طريق الماء أو حبوب الذرة أو خيوط القطن . وهذا التنبؤ، الذي يتتيح معرفة ما إذا كان شخص غائب في عداد الأحياء أم في عداد الأموات، ما إذا كان شخص مريض سوف يشفى أم لا، ما إذا كان زوج متقلب الأهواه سوف يعود إلى

زوجته أم لا، يتواصل في نبوءات حقيقة وسوف نرى أن كبار قادة الأزتيك سوف يلجمون بصورة منتظمة إلى العراف قبل الإقدام على أية عملية هامة. والأكثر من ذلك أن أفراداً مختلفين يؤكدون، دون أن يتوجه إليهم أحد بالسؤال، أنهم على اتصال بالآلهة ويتبنّاؤن بالمستقبل. والحال أن مجمل تاريخ الأزتيك، كما يروى في تواريχهم الخاصة، إنما يتتألف من تحقيقات لنبوءات سابقة، كما لو أن الحادث لا يمكن أن يقع مالم يكن قد جرى الإعلان عنه قبل وقوعه: الرجل عن موطنهم الأصلي، اختيار موطن جديد، تلك الحرب الظافرة أو تلك الهزيمة. فهنا، لا يمكن أن يصبح فعلاً إلا ما كان في السابق.

ويؤمن الأزتيك بأن كل هذه الأنواع من التنبؤ بالمستقبل تتحقق، ولا يحاولون مقاومة المصير المعلن لهم إلا فيما ندر؛ وفي لغة المايا، فإن كلمة واحدة تعنى «النبوة» و«القانون» في آن واحد. «ما هو مكتوب لا يمكن تفادي وقوعه» (Duran,II,67)، «هذه الأمور سوف تتحقق. ولن يكون بوسع إنسان الحيلولة دون وقوعها» (Chilam Balam,22). والأمور تتحقق بالفعل، لأن الناس يبذلون كل ما في وسعهم لكي تتحقق؛ وفي حالات أخرى، تكون النبوة أكثر دقة من حيث أنها لن تصاغ إلا بشكل استرجاعي، بعد أن يكون الحدث قد وقع بالفعل. وفي جميع الحالات، فإن هذه النذر والعرفات تتمتع بأعظم هيبة، ويمكن للمرء أن يجاذب ب حياته، لو لزم ذلك، حتى يقف عليها، مدركاً أن الشواب يتناسب مع حجم الخطر: فالحائز على النبوة خليل للآلهة؛ وسيد فن التأويل هو السيد، باختصار.

إن العالم يتواجد منذ البداية باعتباره عالماً مثلاً بالتحديات؛ ويستجيب البشر لهذه الحالة بتنظيم حياتهم الاجتماعية تنظيمًا دقيقاً. وكل شيء يمكن التنبؤ به، ومن ثم فإن كل شيء متضرر الواقع، والكلمة الرئيسية لدى مجتمع أمريكا الوسطى هي: النظام. ونقرأ في صفحة من كتاب المايا (Chilam Balam): «لقد كانوا يعرفون نظام أيامهم. وكان الشهر كاملاً؛ والسنة كاملة؛ والنهر كاملاً؛ والليل كاملاً؛ ورمق الحياة وهو يرحل أيضاً؛ والدم كاملاً، عندما يكونون في أسرتهم، على حصارتهم، على أرائهم. وكانوا يرتدون في نظام مناسب الصلوات المناسبة؛ وكانوا يبحثون في نظام مناسب عن الأيام الحسنة الطالع، إلى أن يروا النجوم الحسنة الطالع وهي تدخل إلى ملوكتهم؛ عندئذ كانوا يتبعون بدء عهد النجوم الحسنة. وعندئذ كان كل شيء حسناً». (5). والحال أن دوران، وهو واحد من أفضل من رصدوا مجتمع الأزتيك، يروي الحكاية التالية: «ذات يوم سألت

عجزاً عن السبب في قيامه بزرع نوع من الفاسديات الصغيرة في وقت متاخر كهذا من العام، حيث أنها تتجدد عادة في ذلك الوقت. وقد أجاب بأن لكل شيء حسابه وسببه « يومه الخاص » (II,2). وهذا التنظيم يتخلل أدق تفاصيل الحياة؛ والتي قد يتصور المرء أنها متروكة للقرار الحر للفرد؛ وليس الطقوس بالمعنى الضيق غير الخاصة الأكثر وضوحاً لمجتمع محكوم بالطقوس في جميع جوانبه؛ على أن الطقوس الدينية في حد ذاتها من الكثرة والتعقيد بحيث أنها تعنى جيشاً حقيقياً من المسؤولين عن إقامة الشعائر. « لقد كان عدد الشعائر من الكثرة بحيث أنه لم يكن بإمكان كاهن واحد الإشراف على إقامتها كلها » (Duran,I,19).

وهكذا فإن المجتمع - من خلال وساطة الكهنة الذين لا يزيدون بذلك عن أن يكونوا حفظة المعرفة الاجتماعية - هو الذي يقرر مصير الفرد، الذي لا يعد بذلك فرداً بالمعنى الذي نفهم به عادة هذه الكلمة. في المجتمع الهندي في تلك الفترة لا يمثل الفرد بنفسه كلية اجتماعية، بل هو مجرد عنصر تكويني لتلك الكلية الأخرى، الجماعة. ويقول دوران أيضاً، في فقرة نشر فيها بأن إعجابه يتميز بمسحة من الحنين إلى ما لا يمكن استعادته، لأنه لم يعد يجد في مجتمعه هو القيم التي يتطلع إليها: « لقد حازت هذه الأمة عدداً ضخماً من الموظفين لأداء أبسط شأن. وكان كل شيء مسجلًا تسجيلاً جيداً بحيث لم يكن أي تفصيل يغيب عن التقارير. وكان هناك موظفون لكل شيء، بل وكان هناك مستخدمون مستولون عن الكنس. وكان النظام الحسن من الدقة بحيث أنه لم يكن بمقدور أي شخص أن يجرؤ على التدخل في عمل شخص آخر أو قول كلمة، لأن ذلك كان من شأنه أن يعرضه للطرد فوراً » (III,14).

وصحبـع أن ما يقدرـه الآزتيك أكثرـ مما عداه ليس هو الرأـي الشخصـي، المبادـرة الفردـية. ولديـنا برهـان إضافـي على هـذه الأولـوية لما هو اجتماعـي على ما هو فردـي في الدور الذي تـلعبـه العـائلـة: إن الوـالـدين يـجـدان الـاعـزاـز، والأـبـنـاء يـلقـون الـحـبـ، والـاهـتمـام الـذـي يـوجـهـ إـلـى هـؤـلـاء، وأـولـئـكـ يـمـتصـ جـانـبـاـ كـبـيرـاـ من الطـاقـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ. ويشـكـلـ مـتـبـادـلـ، فـإـنـ الـأـبـ وـالـأـمـ يـعـتـنـيـانـ مـسـؤـلـيـنـ عـنـ أـيـةـ أـفـعـالـ سـيـئةـ يـكـنـ أـنـ يـرـتـكـبـهاـ إـيـنـهـماـ؛ وـعـنـدـ التـارـاسـكـيـنـ، فـإـنـ التـضـامـنـ فـيـ الـمـسـؤـلـيـةـ يـمـتدـ حـتـىـ إـلـىـ الـخـدـمـ. « إنـ الـمـرـيـنـ وـالـرـيـبـاـتـ الـذـيـنـ رـبـواـ إـلـىـ الـبـنـ يـقـتـلـونـ عـلـىـ حـدـ سـوـاءـ، وـكـذـلـكـ خـدـمـ، لـأـنـهـمـ قـدـ عـلـمـوـ تـلـكـ الـخـصـالـ الـرـدـيـةـ » (Relacion de Michoacan,III,8,cf.III,12).

لـكـ التـضـامـنـ الـعـائـلـيـ لـيـسـ قـيـمةـ عـلـيـاـ، لـأـنـ الـخـلـيـةـ الـعـائـلـيـةـ، عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـهـ عـبـرـ فـرـديـةـ، لـيـسـ بـعـدـ الـجـمـعـ؛ وـالـوـاقـعـ أـنـ الـرـوابـطـ الـعـائـلـيـةـ تـتـرـاجـعـ إـلـىـ مـسـتـوىـ خـلـفـ

الالتزامات تجاه الجماعة. وليس من شأن أية خاصية فردية أن تجعل المرء فوق القانون الاجتماعي. ويقبل الآباء والأمهات عن طيب خاطر تطبيق العقوبات على أبناءهم لما يقترفونه من انتهاكات. حتى على الرغم من أن الآباء والأمهات كانوا يشعرون بالحزن حين يرون أبناءهم عرضة لسوء المعاملة، في الوقت الذي كانوا يحبونهم فيه إلى أبعد حد، فإنهم لم يكونوا يجرؤون على الشكوى، بل كانوا يعترفون بأن العقاب كان عادلاً ومتاسباً» (Duran,1,21). وتصف لنا رواية أخرى كيف أن الملك نيزا هو البيللى، ملك تيكوكو، الشهير بحكمته، قد عاقب ابنته بالموت لأنها سمحت لنفسها بأن يتحدث إليها شاب؛ وهو يرد على أولئك الذين يحاولون التوسط لابنته: «بأنه لا يجب أن ينتهي القانون أرضاً لأحد، لأنه بذلك سوف يكون قدوة سيئة للسادة الآخرين، وسوف يلحق العار بنفسه» (Zorita,9).

ذلك أن الموت ليس كارثة إلا من منظور فردي بشكل ضيق، في حين أن الفائدة المستمدّة من المخضوع للقاعدة التي أرستها الجماعة تعد، من وجهة النظر الاجتماعية، أقلّ وزناً من فقدان فرد. وهذا هو السبب في أننا نرى أن من سوف يجري تقديمهم قرابة يقبلون قدرهم، إن لم يكن بسرور، فبدون يأس على أية حال؛ وينطبق الشيء نفسه على الجنود في ساحة المعركة: إن دمهم المراق سوف يساهم في إبقاء المجتمع حياً. أو بشكل أكثر تحديداً، تلك هي الصورة التي يريد شعب الأزتيك أن تكون لديه عن نفسه، وإن لم يكن من المؤكد أن جميع الأشخاص الذين يؤلفون ذلك الشعب يقبلون ذلك الأمر دون تملل: فاللهيولوه دون أن يشعر السجناء بالحزن عشية تقديمهم قرابة (والحزن نذير شؤم، كمارأينا)، يجري تقديم المخدرات لهم؛ وسوف يكون موكتيزوما بحاجة إلى أن يكرر ذكر القانون على أسماع الجنود الباكيين الذين أحزنهم موت رفاقهم: «لقد ولدنا لذلك؛ ولذلك نذهب إلى المعركة؛ ذلك هو الموت المبارك الذي أشاد به أجدادنا» (Duran,III,62).

وفي هذا المجتمع المعدّ التركيب، لا يمكن لفرد أن يكون نداً للأخر، وتكتسب التمايزات الهيكلية أهمية كبيرة. ومن المثير بما يكفي معرفة أن موكتيزوما الأول، حين يقرر، في منتصف القرن الخامس عشر، بعد أن كسب الكثير من المعارك، تدوين قوانين مجتمعه، يصوغ أربع عشرة قاعدة، لا يذكرنا بقوانيننا، بينها، غير القاعدتين الأخيرتين (معاقبة الزانى والسارق)، بينما تنظم عشر قواعد ما لا يشير في نظرنا إلا إلى الإيتبيكيت (سوف أعود إلى القانونين الباقيين): الشارات، الملابس، الحللى التي يحق للمرء أو لا يحق له أن يرتديها، نوع البيت المناسب لكل فئة من فئات السكان. وال الحال أن

دوران، الذي يحن دائماً إلى المجتمع الهراري، وينفر من نزعة المساواة الوليدة التي يتحسّسها بين صفوف الأسبان، يكتب مايلى: «كانت في بيوت الملوك وفي المعابد قاعات وحجرات كانت تستضيف أو تستقبل الأشخاص ذوي الصفات المختلفة بشكل يحول دون اختلاط من ينتهيون إلى فئة من ينتهيون إلى فئة أخرى، بشكل يحول دون معاملة من يتميزون بنبل الدم كما لو كانوا أناساً من الطبقات الأدنى. (...) وفي الدول والمجتمعات الحسنة التنظيم، كان يجري ايلاء انتباه فائق إلى هذه الأمور، خلافاً للفوضى السائدة في دولنا الحديثة، حيث يصعب على المرء تمييز الفارس من سائق البغال، ومالك الأرض من البحار. (...). وهذا هو السبب في أن السكان الأصليين، سعياً منهم إلى تجنب هذه الفوضى وهذا الاضطراب، قد صاغوا قوانين هامة ومراسيم وأوامر» (Duran,I,11).

ويحكم هذا الدمج القوى، فإن حياة الشخص لا تكون بذلك أبداً مجالاً مفتوحاً وغير محدد ، يتعمّن تشكيله عن طريق إرادة فردية حرة، بل هي تحقيق نظام مائل دائماً بالفعل (حتى وإن لم تكن إمكانية تحويل المرء لاتجاه مصيره مستبعدة تماماً). فمستقبل الفرد محكوم بالماضي الجماعي؛ والفرد لا يبني مستقبله، بل إن المستقبل يكشف عن نفسه؛ ومن هنا دور التقويم والبشائر والنذر. والسؤال المميز لهذا العالم ليس، كما لدى الفاتحين الأسبان أو لدى الثوريين الروس، من نوع عمل؟ «ما العمل؟» ، بل هو سؤال من نوع معرفى: «كيف يتسلّنى لنا أن نعرف؟». ولا يحدث تأويل الحادث من زاوية مضمونه الملموس والفردي والفردي، بقدر ما يحدث من زاوية النظام المقرر سلفاً، والذي يتوجّب استعادته: نظام الانسجام الشامل.

فهل سوف يكون عدواً على معنى كلمة «اتصال» القول، انطلاقاً من ذلك، بأن هناك شكلين رئيسيين للاتصال، أولهما بين الإنسان والإنسان وثانيهما بين الإنسان والعالم، ثم الإشارة عندئذ إلى أن الهندود ينمون بشكل رئيسي الشكل الأخير، بينما ينمّي الأسبان الشكل الأول؛ إننا معتادون على عدم تصور الاتصال إلا على أنه بين البشر، لأنّه، مادام «العالم» ليس ذاتاً، فإن حوارنا معه هو حوار لامتماثل إلى حد بعيد (إن كان هناك أي حوار كهذا على الاطلاق). إلا أنه ربما تكون هذه نظره ضيقة إلى الأمور، ومسئولة، علاوة على ذلك، عن شعورنا بالتفوق في هذا الصدد. ومن شأن الفكرة أن تكون متجهة أكثر لو جرى توسيعها بشكل يسمح لها بأن تشتمل، إلى جانب التفاعل بين فرد وآخر، التفاعل الذي يحدث بين الشخص وجماعته الاجتماعية وبين الشخص والعالم الطبيعي، وبين الشخص والعالم الديني. والحال أن هذا النوع الثاني من

الاتصال هو الذي يلعب دوراً مهماً في حياة الإنسان المنتسب إلى الأزتيك، والذي يؤول ما هو إلهي وطبيعي واجتماعي من خلال العلامات والتذر، ويساعدة ذلك المعرف الذي هو الكاهن - العراق.

ولايجب أن نتصور أن هذه البيضة تستبعد معرفة الظواهر، أى ما يمكننا تسميتها بشكل أضيق بجمع المعلومات؛ على العكس. إن ما يبقى هنا في الحالة الجنينية هو التأثير على الآخرين من خلال وساطة العلامات؛ وفي المقابل، فإن المرء لا يفشل أبداً في الوقوف على حالة الأشياء، حتى وإن كانت حية؛ والإنسان هنا مهم من حيث هو موضوع للخطاب، بأكثر مما هو مهم من حيث هو مستقبل له. ونقرأ في كتاب «أخبار ميتشواكان» أن آية حرب سوف يسبقها دائمًا إرسال جواسيس. وبعد استطلاع دقيق، يرجع هؤلاء لتقديم تقرير عن مهمتهم: «يعرف الجواسيس أين تجري الأنهار، كما يعرفون مداخل ومخارج القرية، وكذلك مناطقها الخطرة. وعندما يجري إنشاء المعسكر، يرسمون خريطة دقيقة على الأرض، توضح جميع هذه الحقائق للقائد العسكري، الذي يشرحها لرجاله» (III,4). وخلال الغزو الأسباني، لا يفشل موكتيزوما قط في إرسال جواسيس إلى المعسكر الخصم، ويتحقق اطلاعاً تاماً على مجريات الأمور، وهكذا فإنه يعلم بوصول الحالات الأولى في الوقت الذي كان الأسبان فيه ما يزالون غير علیميين بأى شئ عن وجوده؛ وسوف نراه وهو يرسل تعليماته إلى الحكام المحليين: «لقد أصدر الأمر إليهم: (...) يجب أن تعمدوا على تشديد الحراسة على طول الساحل (...)، ففي جميع الواقع التي يكن أن ينزل فيها الأغراب» (codex florentin XII,3,cf). وسوف نشير إلى هذا المرجع بعد الآن بالحرفين الأولين (Acosta,VI,10). تماماً مثلما سوف يعلم موكتيزوما على الفور فيما بعد، حين يكون كورتيس في المكسيك، بوصول نار بايث، والذي يجعله ضيفه. لقد كانوا باستمرار على دراية بما يجري وذلك عن طريق الكلام أو الرسم أو المذكرات. وقد جندوا لهذا العمل رجالاً يتميزون بقدرة عظيمة على الحركة السريعة. كانوا يعملون كرسل يذهبون ويجيئون وكانوا يتلقون تدريباً على البرى وحسن التنفس منذ طفولتهم، حتى يتسلى لهم ارتقاء جبل شديد الوعرة، «جرياً دون تعب».

ورسائلهم على الورق، ومن ثم كان يمكنهم نقلها عبر مسافات طويلة. لكن النجاحات المتواصلة في جمع المعلومات لا تتناسب هنا، كما قد يتصور المرء، مع سيطرة على الاتصال بين البشر، وهناك شئ ما رمى في رفض موكتيزوما المتكرر

للاتصال بالدخلاء. فخلال المرحلة الأولى للفتح، عندما كان الأسبان ما يزالون قربين من الساحل، كانت الرسالة الرئيسية التي أرسلها موكتيزوما هي أنه لا يريد أن يتم أي تبادل للرسائل! وهو يتلقى معلوماته بشكل جيد، لكن ذلك لا يسره - على الصد تمامًا؛ وإليكم كيف تصفه روايات الآزتيك: «أحنى موكتيزوما رأسه، دون أن يتغوه بكلمة، وضع يده على فمه، وظل على هذه الحالة مدة طويلة، كما (لو كان) ميتاً أو آخرًا، إذ لم يكن بوسعي أن يتكلم أو أن يعيّب» (Durán, III, 69). «عندما سمع موكتيزوما ذلك، لم يفعل غير إحناه رأسه؛ وترك رأسه محنية. (...) ولم يتكلم عنده، بل ظل مدة طويلة مفعماً بالأسى، كما لو كان قد خرج عن طوره» (x). والحال أن موكتيزوما ليس منزعجاً لمجرد ما تحتويه الرسائل؛ فهو يبدو عاجزاً بالمعنى الحرفي للكلمة عن الاتصال، ويوجد النص، بشكل له مفازاه، توازيًا بين «آخر» و«ميت». وهذا الشكل لا يؤدي فحسب إلى اضعاف تجميع المعلومات؛ بل هو يرمي بال فعل إلى الهزيمة، حيث أن عاهل الآزتيك هو بالدرجة الأولى سيد في فن الكلام - وهو الفعل الاجتماعي بامتياز - وحيث أن التخلّي عن استخدام اللغة يساوي الاعتراف بالفشل.

وبشكل متماسك تماماً، يرتبط عند موكتيزوما هذا الخوف من المعلومات التي يتلقاها بالخوف من المعلومات التي يسعى الآخرون إلى الحصول عليها، خاصة عندما تتعلق هذه المعلومات الأخيرة بشخصه هو. «في كل يوم، كان يجيئون وينذهبون، وكانوا يروون للملك موكتيزوما كل ما يحدث، ويقولون كيف أن الأسبان قد سألوا أسئلة كثيرة بخصوصه حيث تساؤلوا عن شخصه وسلوكه وأآل بيته. وقد شعر بالحزن البالغ لذلك، وتردد فيما يتعلق بالسبيل الذي يجب إتباعه، فهو لا يدرى هل يهرب أم يتخفى أم ينتظر ويتربّى؛ إذ كان يشعر بالرعب من نزول أعظم الشرور وأعظم الفظائع بشخصه ويملكته كلها» (Tovar, p.75) «وعندما علم موكتيزوما أنه يجري التساؤل عنه بشكل جاد، وأنه يجري البحث عنه وأن الآلهة تريد بشكل ملح أن تراه أمام أعينها، انقبض قلبه من العذاب والكره» (CF.XII,13). ووفقاً لدوران، فإن رد فعل موكتيزوما الأولى قد تمثل في الرغبة في الاختفاء في كهف عميق. ووفقاً للفاتحين، فإن رسائل موكتيزوما الأولى تؤكد أنه سوف يكون مستعداً لنجاتهم كل شيء في ملكته، ولكن بشرط واحد: أن يتخلوا عن الرغبة في المجن لرؤيته.

(x) أود أن أشير هنا إلى سمة إسلوبية للنصوص المكتوبة باللغة النahuatlية (إحدى لغات هنود المكسيك وأمريكا الوسطى). - الترجم: إن تعبرأ ما غالباً ما يتلوه مرادف أو عدة مرادفات أخرى. ونهاية التوازي شائع بما يكفي، إلا أنه علاوة على ذلك فإن ساهاجون، إهتماماً منه بالقدرات التعبيرية للغة، كان قد طلب إلى من كانوا يزودونه بالمعلومات أن يزودوه، في كل مرة، بجميع التعبيرات الممكنة عن الشيء الواحد.

وهذا الرفض من جانب موكتيزوما ليس فعلاً شخصياً. فأول قانون أصدره سلفه موكتيزوما الأول يقول: «إن الملوك لا يجب أن يظهروا أبداً على الملا، إلا إذا كانت المناسبة غير عادية» (Duran, III, 26)، وموكتيزوما الثاني يطبقه بصرامة حتى أن الأمر قد وصل به إلى حد منع رعاياه من النظر إليه عندما يتوجب عليه الظهور على الملا. «إذا تجرأ أحد العامة على رفع بصره والنظر إليه، فإن موكتيزوما كان يأمر بقتله». والحال أن دوران، الذي يذكر هذا الأمر، يشكو من معاناته من ذلك في عمله كمؤرخ: «ذات مرة سألت أحد الهنود عن ملامح موكتيزوما، وعن طوله، وعن مظهره العام، وإليكم الرد الذي حصلت عليه: «يا أبي، أنا لن أكذب عليك ولن أحدهلك عن أمور لاعلم لى بها. إننى لم أر وجهه قط» (III, 53). وليس مما يدعو إلى العجب أن نجد أن هذا القانون يتتصدر قائمة القواعد المتعلقة بالتسايز الهراري للمجتمع: إن ما يجري استبعاده في كل من الحالتين هو أهمية الفرد بالنسبة للتنظيم الاجتماعي. فجسم الملك يظل فردياً، لكن وظيفة الملك، بشكلٍ أكمل من آية وظيفة أخرى، هي فعل اجتماعي خالص؛ ولذا يجب إنقاذ هذا الجسم من النظارات. والحال أن موكتيزوما إذ يسمح بأن يكون مرئياً إنما يناقض قيمه بنفس الدرجة التي يفعل بها ذلك حين يتوقف عن الكلام: إنه يهجر مجال عمله، وهو الاتصال الاجتماعي، ويصبح فرداً هشاً.

ومثاله دلالته أيضاً أن نرى موكتيزوما يتلقى المعلومات، لكنه يعاقب أولئك الذين يحيثون بها، ومن ثم فإنه يفشل على مستوى العلاقات الإنسانية. وهكذا، فعندما يصل رجل من الساحل ليصف ما شاهده، فإنه يوجه الشكر إليه، لكنه يأمر حراسه بحبسه وتشديد الرقابة عليه. ويحاول السحرة أن يروا روئي نبوئية، وتأويل النذر فوق الطبيعية. «وعندما رأى موكتيزوما أن الأحلام لا تبشره باخیر، بل تؤکد النذر السيئة السابقة، أمر، في غضب وسخط شيطانيين، بحبس هؤلاء الشيوخ والعجائز جسماً مؤبداً. وقرر ألا يقدم إليهم الطعام إلا بكميات صغيرة حتى يموتوا من الجوع. ولهذا فإن كهنة المعبد (...) قد اتفقوا كلهم على عدم قول شئٍ لموكتيزوما لأنهم كانوا يخشون من أن يلقوا مصير الشيوخ الآخرين» (III, 68) إلا أنه سرعان ما يتكشف أنهم لم يعودوا موجودين في سجنهم؛ وعندئذ يقرر موكتيزوما معاقبتهم بطريقة نمذجية: «لقد أمر السجانين بالخروج، والذهب إلى المدن التي جاء منها السحراء؛ وهدم بيوتهم وقتل نسائهم وأطفالهم وحفر موقع البيوت إلى أن يتدفق الماء. كما كان يجب عليهم تدمير ممتلكاتهم أو الاستيلاء عليها؛ وإذا ما شوهد في أى وقت من الأوقات أحد هؤلاء السحرة في معبد، فقد كان يتوجب رجمه بالحجارة ورمي جثته للوحوش» (ibid). وفي

هذه الظروف، فإن من المفهوم أن المتطوعين للادلاء بمعلومات عن سلوك الأسبان، أو لتأويله، سوف يكونون نادرين.

وحتى عندما تصل المعلومات إلى موكتيزوما، فإن تأويله لها، برغم كونه ضرورياً، إنما يتم في إطار الاتصال مع العالم، لا الاتصال مع البشر، فهو لا يلتجأ إلا إلى آلهته في طلب المشورة حول السلوك الذي يجب أن يسلكه في هذه الشئون البشرية الخالصة (الواقع أنه كان يتصرف دائمًا بهذه الطريقة، كما نعرف من التواريخ الأصلية لشعب الآزتيك). «يبدو أن موكتيزوما، لأخلاقه الشديد لإلهيه تيزكاتليبيوكا وهويتزيلاوپوشيتلى (كان الأخير إلهًا للحرب وكان الأول إلهًا للجحيم)، كان يقدم لهما كل يوم قرابين من الصغار لكي يلهمانه بما يجب عمله في موضوعنا» (Bernal Diaz,41). «عندما جرى إغبار موكتيزوما بما حذر، أحس بالضيق وبالحزن الشديد. وقدم عدداً من الهنود قرابين لهويتزيلاوپوشيتلى، الذي كان إلهه الخاص بالحرب، لكن يوحى إليه بما سوف يحدث بالنسبة لرحلتنا إلى مكسيكو، ولكن يستوضح الأمر فيما يتعلق بمسألة دخولنا إلى المدينة» (ibid,83).

وهكذا فمن الطبيعي تماماً أن يلتجأ قادة البلاد، عندما يريدون فهم الحاضر، لا إلى العارفين بالبشر، وإنما إلى أولئك الذين يمارسون الاتصال مع الآلهة؛ إلى سادة فن التأويل. وهكذا ففي تلاكسكالا: «بعد أن سمعوا الرسالة بمزاج متبرم للغاية، اتفقوا على استدعاء جميع العرافين، جميع البابوات والمتبنين بالمستقبل، وهم نوع من السحرة يسمونهم تاكالنحوال. وقد أوصوهم بأن يبحثوا في نبوءاتم وفي تعزياتهم وفي استلاماتهم عسى أن يعرفوا من نحن وما إذا كان يمكن قهرنا عن طريق حرب تستمر نهاراً وليلأ» (Bernal Diaz,66). لكن المرء يجد رد الفعل عينه في مكسيكو: «استدعى الملك من فوره كل رجال بلاطه لاستشارتهم، وذكر لهم الخبر المحزن وسأل عن الوسائل التي يمكن استخدامها لكي يتتسنى لهم أن يطردوا من بلادهم تلك الآلهة اللعينة التي جاءت للقضاء عليهم، ومن خلال مناقشة المسألة باستفاضة، على نحو ما يقتضيه أمر بهذه الدرجة من الخطورة، تقرر استدعاء جميع السحرة والحكماء العرافين العادقين لخلف مع الشيطان حتى يتتسنى لهم بدء الهجوم، عن طريق استخدام فنهم في إحداث رؤى مريرة تخبر هؤلاء الناس على العودة إلى بلادهم، رعوا ما يمكن أن يحدث لهم» (Tovar,p.75).

وكان موكتيزوما يعرف كيف يتزود بالمعلومات فيما يتعلق بأعدائه عندما كان هؤلاء الأعداء يسمون بالتلاكسكاليك والتاراسكين والهواستيكين. لكن ذلك كان تبادلاً

للمعلومات جيد الرسوخ. أما هوية الأسنان فإنها جد مختلفة وسلوكهم يستحيل التنبؤ به ب بحيث أن مجمل نظام الاتصال يتعرض للاهتزاز ويكتف الآزتيك عن النجاح في المجال الذي تميزوا فيه من قبل بالتحديد: في جمع المعلومات. ويكتب بيرنال ديات في مناسبات عديدة: "لو كان الهند قد عرفوا مدى قلتنا وضعفنا ونفذ قوانا في ذلك الحين....". بل إن جميع عمليات الأسنان تعتمد على مفاجأة الهند، كما لو أن الآخرين هم الذين كانوا يخوضون حرباً نظامية، وكما لو أن الأسنان هم الذين كانوا يزعجونهم في حركة حرب عصابات.

وبعد المرء تأكيداً عاماً لهذا الموقف من جانب الهند تجاه الأسنان في عين بناء روايات السكان الأصليين عن الفتح. فهذه الروايات تبدأ دائماً ببعض النذر التي تعلن قدوم الأسنان، ويبدو أن موكتيزوما قد تلقى سبلاً من الرسائل التي تتمناً كلها، علاوة على ذلك، بانتصار القادمين الجدد. «في ذلك الوقت، أعلن المعبد كيتزالكواتل، إله التشولولتيك^(٧)، عن قدوم أناس غرباء للاستيلاء على المملكة. بل إن ملك تيكسكوكو (نيزا هو البيلى) الذي كان قد عقد حلفاً مع الشيطان، جاء ذات مرة لزيارة موكتيزوما في ساعة غير مناسبة وأكمل له أن الآلهة قد قالت له إن محناً جسيمة وعدايات عظيمة تنتظره هو وملكته كلها؛ وقال كثيرون من السحراء والمشعوذين الشئ نفسه» (Tovar,p.69). ولدينا دلائل ماثلة فيما يتعلق ليس فقط بآزتك وسط المكسيك، بل وحتى فيما يتعلق بـتاينوى الكارابيب «الذين اكتشفهم» كولومبوس، وتاراسكى ميتشواكان، ومايا يوكاتان وجواتيمالا وإنكا^(٨) البيرو، الخ. ومنذ القرن الحادى عشر، كان نبي من المايا، هو آه شوبان ناوات، قد تنبأ بأن غزو يوكاتان سوف يبدأ في عام ١٥٢٧. وهذه الروايات، الصادرة عن شعوب جد متباعدة الواحد عن الآخر، تشير الدھشة، عندما تؤخذ مجتمعة، لما تتميز به من توافق: فوصول الأسنان تسبق داثما النذر، وإنصارهم يجري الإعلان داثماً عن حتميته. وعلاوة على ذلك: فإن هذه النذر تتشابه بشكل غريب، من أحد أطراف القارة الأمريكية إلى الطرف الآخر. فهناك دائماً مُذنبً أو صاعقة أو حريق أو رجال برأسين أو أشخاص يتكلمون في حالة نشوة، الخ.

وحتى إذا كنا لا نريد استبعاد واقع هذه النذر بشكل قبلي، فإن هناك شيئاً ما بشأن عدد كبير من التوافقات يجب أن يجعلنا محترسين. إن كل شيء يوحى بأن النذر قد جرى إخلاقها بعد وقوع الأحداث؛ ولكن لماذا؟ إننا نرى الآن أن هذا الأسلوب في معايشة الحادث إنما يتمشى تماماً مع قواعد الاتصال على نحو ما يمارسه الهند. فبدلاً من فهم

هذا الواقع بوصفه لقاء، بشرياً خالصاً - وصول بشر نهرين إلى الذهب والسلطة -، وإن كان، بالفعل، غير مسبوق، نجد أن الهند يقومون بدمجها في شبكة العلاقات الطبيعية والاجتماعية فوق الطبيعية، والتي يفقد الحادث فيها بذلك فرديته: إذ يجري، بشكل ما، تدجينه، استيعابه في نظام معتقدات قائم بالفعل. فالآزتيك يتصرّرون الفتح - أى الهزيمة - ويتعلّبون عليه ذهنياً في الوقت نفسه عن طريق تسجيله في تاريخ يجري تصوره بحسب متطلباتهم (وليسوا هم وحدهم الذين فعلوا ذلك): فالحاضر يصبح مفهوماً وفي الوقت نفسه أكثر استحقاقاً للقبول، بمجرد ما أن يرى المرء أنه قد جرى الإعلان عنه بالفعل في الماضي. والعلاج يتنااسب إلى حد بعيد مع الحالة بحيث أن كل إنسان، لدى سماعه للرواية، يعتقد أنه يتذكرة أن النذر كانت قد ظهرت بالفعل قبل الفتح. إلا أنه في تلك الأثناء، عارض هذه النبوءات أثراً يوقع الشلل بالهندو الذين يستمعون إليها، وتقلل من قدرتهم على المقاومة؛ ونحن نعرف مثلاً أن مونتيخو سوف يقابل استقبالاً حسناً بوجه خاص في مناطق يوكاتان التي خرجت منها نبوءات Chilam Balam.

وهذا السلوك يتعارض مع سلوك كورتيس، ولكن ليس مع سلوك جميع الأسبان؛ وقد قابلنا بالفعل مثالاً أسبانياً لمفهوم ماثل بشكل مدهش عن الاتصال: مثال كولومبوس. فشأنه في ذلك شأن موكتيزوما، حرص كولومبوس على جمع المعلومات المتعلقة بالأشياء، إلا أنه فشل في الاتصال مع البشر. والشيء اللافت للانتباه بدرجة أكبر هو أن كولومبوس، لدى عودته من اكتشافه غير العادي، كان توافقاً إلى كتابة Chilam Balam خاص به: ولم يكن يسعه أن يستريح إلا بعد أن كتب كتاب النبوءات، وهو مجموعة من الصيغ المقطففة من (أو المنسوبة إلى) الكتب المقدسة، كان قد افترض أنها قد تنبأت ب GAMERته الخاصة وينتائج هذه المغامرة. وال الحال أن كولومبوس، بحكم تراكيبه الذهنية، التي تربطه بالمفهوم القروسطي للمعرفة، هو أقرب إلى أولئك الذين اكتشفهم ما إلى عدد من رفاته هو: آية صدمة كان يمكن أن تتنبأ له لو كان قيل له ذلك! إلا أنه ليس وحيداً في ذلك. فماكيافيلي، وهو منظر عالم تالي، يكتب بعد ذلك بوقت قصير في المقالات: «تشتت كل من الأمثلة القديمة والحديثة أن الأحداث العظيمة لا تحدث أبداً، في آية مدينة أو بلد، دون أن يكون قد تم التنبؤ بها من جانب العرافين، أو عن طريق الایحاءات أو الخوارق أو العلامات السماوية الأخرى» (I,56). ويكرس لاس كاساس فصلاً كاملاً في كتابه «تاريخ جزر الهند الغربية» للفكرة الرئيسية التالية: «ويكشف في ذلك كيف أن العناية الإلهية، لاتسمح أبداً بوقوع أحداث هامة، قد تعود بالخير على

العالم أو قد تكون عقاباً له، دون الإعلان عنها والتنبؤ بها: أولاً من جانب القديسين أو أشخاص آخرين، حتى ولو كانوا كفراً أو اشارةً، بل وأحياناً من جانب الشياطين «(I,10). وأن تجبيه النبوءات من الشياطين فإن ذلك أفضل من ألا تجبيه نبوءات على الاطلاق؛ وفي أواخر القرن، نجد أن يسوعي خوسيه دي أكوستا، سوف يكون أكثر تحفظاً، إلا أنه سوف يشهد مع ذلك على البنية الذهنية نفسها: «يبدو من المعقول للغاية الاعتقاد بأن مسألة بهذه الأهمية (اكتشاف أمريكا) لابد وأن تكون قد ذكرت في الكتاب المقدس» (I,15).

والحال أن هذا الأسلوب الخاص في ممارسة الاتصال (والذى يحمل بعد الاتصال بين البشر ويعلى من شأن الاتصال مع العالم) هو المسؤول عن تصور الهنود المشوه عن الأسبان، طوال الاتصالات الأولى، وهو المسؤول بشكل خاص عن فكرة أن هؤلاء الآخرين آلة؛ وقد أدت هذه الفكرة، هي أيضاً، إلى إصابة [الهنود] بالشلل. ويبدو هذا الأمر نادراً للغاية في تاريخ الفتوحات والاستعمارات (سوف تجده مرة أخرى في ميلانيزيا وسوف يكون مستوراً عن المصير المحزن الذي لقيه القبطان كوك)؛ ولا يمكن تفسيره إلا بعجز عن إدراك الهرمية الإنسانية للآخرين، أي عن الإعتراف بهم كأنداد وك مختلفين في آن واحد.

فرد الفعل الأول، العفو، تجاه الغريب هو تصوره باعتباره أدنى، لأنه مختلف عنا: بل إنه ليس إنساناً، وإذا كان إنساناً، فإنه ببرى أدنى؛ وإذا كان لا يتكلم بلغتنا، فذلك لأنه لا يتكلم بأية لغة على الاطلاق، أي لا يكنته الكلام، كما كان كولومبوس ما يزال يعتقد. وهكذا فإن سلال أوروبا يسمون الألمانى الجار لهم نيميتس، أي الآخرين، ويسمى مايا يوكاتان الغزا التولتيك نونوب، أي الخرس، ويشير المايا الكاكتشيكيل إلى المايا المام على أنهم «المتلجلجون» أو «الخرس»، والأزتيك أنفسهم يسمون سكان جنوب بيرا كروث المؤنوالكا، أي الخرس، ويسمون أولئك الذين لا يتكلمون بالناهواتلية تينيими، أي البرابرة، أو بوبولوكا، أي، المتوجهين؛ إنهم يتقاتلون احتقار جميع الشعوب ليجرانها حين يرون أن الجيران الأبعد، من الناحية الثقافية أو من الناحية الجغرافية، لا يصلحون حتى لتقديمهم قرابين وأكلهم (فالضحية التي يجب تقديمها قرياناً يجب أن تكون أجنبية ومحترمة في آن واحد - أي قربة في الواقع). «إن إلينا لا يحب لحم هذه الشعوب البربرية. فهي، بالنسبة له، خبز ردى وجاف ومساخ، لأنها تتكلم بلغة أجنبية، لأنها من البربرة» (Duran,III,28).

وبالنسبة لموكشيزوما فمن المفهوم أن هناك اختلافات بين الأزتيك والتلاكسكالتيك

والتشييشيميك، إلا أنها يجري استيعابها على الفور في الهيكلية الداخلية لعالم الآزتيك، فاذهبون هم أولئك الذين يجري اخضاعهم، والذين يجري اختيار- أو عدم اختيار- الضحايا القرابين من بين صفوهم. إلا أنه حتى في الحالات الأكثر تطرفاً لا يوجد شعور بالغرابة المطلقة. وعلى سبيل المثال، فإن الآزتيك يقولون عن التوتوناك في آن واحد إنهم يتكلمون بلغة بيريرية، وأنهم يعيشون حياة متحضره (CF, X,29)، أي أنهم شعب يمكن أن يبدو على هذا النحو في أعين الآزتيك.

والحال أن غرابة الأسبان أكثر جذرية بكثير. ويسارع الشهد الأول لوصولهم إلى نقل انطباعاتهم إلى موكتيزوما: «يجب أن تقول له مارأينا، ومارأينا مخيف: فلم يحدث من قبل قط أن شوهد مثيل له» (CF,XII,6). وهكذا فإن الآزتيك، لعدم قدرتهم على دمج الأسبان في خانة التوتوناك - الذين يتميزون بأخرية غير جذرية بالمرة - يتخلىون، في مواجهتهم، عن مجمل نسقهم الخاص بالأخرات البشرية، ويجدون أنفسهم مدفوعين إلى اللجوء إلى الوسيلة الأخرى الوحيدة المتاحة: الاتصال مع الآلهة. وفي هذا أيضاً يمكن للمرء مقارنتهم بـكولومبوس، ومع ذلك يظهر أيضاً اختلاف جوهري: فـكولومبوس، شأنه في ذلك شأنهم، لا يتحقق سهولة من رؤية الآخر بوصفه إنساناً ومختلفاً في آن واحد؛ لكنه لهذا السبب يعامل (الآخرين) بوصفهم حيوانات. ثم إن خطأ الهندو لن يدوم طويلاً؛ إلا أنه سوف يدوم بما يكفي لمساراة المعركة خسارة نهائية ولاخضاع أمريكا لحساب أوروبا. وكما يقول كتاب Chilam Balam في مناسبة أخرى: «سيموت من لن يتمنى لهم أن يفهموا، ومن سيفهمون سيعيرون» (9).

* * *

ولننتظر الآن، ليس في استقبال، وإنما في انتاج الخطابات والرموز، على النحو الذي يمارس به في المجتمعات الهندية في زمن الفتح. ولم يست هناك حاجة إلى الرجوع إلى كتاب «پوپول فوه» المقدس، الذي يجعل الكلمة أصل العالم، حتى ندرك أن الممارسات الكلامية تعمت بتقدير بالغ: ولن يكون هناك ما هو أكثر إيجاباً في الخطأ من تصور أن الآزتيك غير مبالغين بهذا الشاطئ. وشأنهم في ذلك شأن الكثير من الشعوب الأخرى، يؤول الآزتيك أسمهم الخاص على أنه يشير إلى امتيازهم اللغوي، خلافاً للقبائل الأخرى: «وفقاً لما يرد بوجه عام في تواريختهم، فإن هنود أسبانيا الجديدة ينحدرون من شعوبين مختلفين؛ وهم يسمون الشعب الأول باسم ناهواتلاكا، أي الناس الذين يعبرون عن أنفسهم ويتكلمون بوضوح، ويتميزون بذلك عن الشعب الثاني، الذي كان آنذاك متوجعاً ويريراً جداً، لا يهتم إلا بالصيد، والذي سموه باسم التشييشيميك، الذي يعني،

«الناس الذين يخرجون إلى الصيد»، والذين يعيشون من هذه المهنة البدائية والخشنة» . (Tovar,p.9)

وتعلم حسن الكلام بشكل جزءاً من التعليم العائلى؛ بل إنه الشئ الأول الذى يفك فى الآباء: «لقد كانوا يعرصون كل الحرص على أن يتمكن (إبنهم) من التحدث بشكل ملائم مع الآخرين، وعلى أن يكون حديثه مناسباً» (CF,VIII,20,p.71); وتقول وصية قدية يوجهها الآباء إلى الأبناء: «لاتكون قدوة سيئة، ولا تتكلم دون روية، ولا تقطع خطاب الغير. وإذا ما تكلم أحد بشكل ردئ أو بشكل يعززه الوضوح، كن حريصاً على ألا تفعل شيئاً كهذا، وإذا كان ما لا يعنيك أن تتكلّم، فإن عليك إلتزام الصمت» (أولموس في 9 Zorita) . ولا يكفى الآباء عن القول،وهم يخاطبون ابنهم: «عليك أن تتكلّم ببطء، شديد، بروية شديدة؛ لا يجب عليك أن تتحدث بشكل متسرع، أو في لهاث أو بصوت حاد، وإنما فسوف يقال إنك نواح أو متائف أو ثرثار. كما لا يجب عليك أن تصرخ، وإنما فسوف تعامل بوصفك معتوهاً أو عديم الحياة أو فظاً، فظاً حقيقياً (...) ويجب أن تحسن، أن تنعم كلماتك، صوتك» (CF,VI,22).

وأن يوجه مثل هذا الاهتمام إلى ما سمعته كتب البلاغة اللاتينية بـ actio أو pronuntiato فإن ذلك ما يوحى بأن الآرتيك ليسوا غير مبالغين بالوجوه الأخرى للكلام؛ ونحن نعرف أن هذا التعلم لا يترك للأباء وحدهم، وإنما يجرى تقاديمه في مدارس خاصة. والواقع أنه يوجد في دولة الآرتيك نوعان من المدارس: المدارس التي يجري فيها إعداد المحاربين، والمدارس التي يتخرج منها الكهنة والقضاة والوجهاء الملوكية؛ وفي هذه المدارس الأخيرة، المسماة كالميكان، يجرى إيلاء انتباه خاص إلى الكلمة: «لقد كان يجرى الاعتناء بتعليم الأولاد حُسن الكلام. وأولئك الذين لا يحسنون الكلام، الذين لا يحسنون توجيه التحية، كان يجرى وخذهم بأشواك الصبار. (...) وكان يجرى تعليمهم الأغاني التي تسمى بالأغانى الربانية، والتي كانت تكتب في كتب. وعلاوة على ذلك، فقد كان يجرى تعليمهم بشكل جيد حساب الأيام وكتاب الأحلام وكتاب السنين» (CF,III,Appendice,8). والواقع أن الكالميكان مدرسة تفسير وتعبير، مدرسة بلاغة وتأويل. وهكذا يجرى اتخاذ جميع الاحتياطات لكي يصبح التلاميذ متحدثين جيدين، ومؤولين جيدين.

بل إنهم، كما يقول مؤرخ آخر(خوان باوتيسنا بومار في كتاب «أخبار تيكسكوكو»)، كانوا يتعلمون في الوقت نفسه «إجاده الكلام وإجاده الحكم». وفي حضارة الآرتيك - كما في كثير منحضارات الأخرى - فإن كبار الوجهاء الملوكية

يختارون إلى حد بعيد على أساس ما يتميزون به من خصال بлагوية. ويدرك ساهاجون إنه بين صفوف المكسيكيين، فإن علماء البلاغة الفقهاء ذوي الفضائل والاعتبار كانوا يتمتعون باحترام عظيم»⁽²⁾ (VI,"prologue"). ويدرك بهذه المناسبة: «لقد كان الملوك يحرصون دائماً على أن يوجد إلى جانبهم خطباء بارعون، حتى يتسمى لهم الكلام والرد على النحو اللازم، وكانوا يستخدمون مثل هؤلاء الأشخاص منذ اللحظة الأولى لاختيارهم» (VI,12,8). وعند قدماء المايا كان يجري الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك: إن المرشحين لأن يكونوا قادة، كان يجري اختيارهم بمساعدة إجراء يُذكَرُ بامتحان عن طريق الألغاز؛ إذ يجب أن يكونوا قادرين على تأويل تعبيرات مجازية معينة، تسمى «لغة الزوبرا». فالسلطة تتطلب الحكمة، والتي تشهد عليها معرفة التأويل. «تلك هي الأشياء التي يجب فهمها، لكن يتسنى للمرء أن يصبح رئيساً لقرية، حين يجري إحضاره أمام العاهل، الرئيس الأعلى. تلك هي الكلمات. وإذا كان رؤساء القرية لايفهمونها، فعندئذ سوف يكون النجم الذي يزين الليل سِيَ الطالع» (Chilam Balam,⁽⁹⁾) وإذا لم ينجح المرشحون في هذا الامتحان، فإنهم يلقون عقاباً قاسياً. «سوف يجري حبس رؤساء القرية لأنهم لم يتمكنوا من الفهم. (...). وسوف يجري شنقهم، وقطع أطراف أستهم وسلم أعينهم» (ibid). و شأنهم في ذلك شأن ضحايا سفنكس، فإن من سوف يصيرون رؤساء في المستقبل يواجهون هذه المعضلة: التأويل أو الموت (خلافاً على أية حال، لشخصياتِ فِي الفليلة ولِيلَةٍ يتمثل قانونها، بدلاً من ذلك، في «إحك أو متا». إلا أنه لاشك في أن هناك حضارات سردية وحضارات تأويلية)؛ ويقال إن الرئيس، فور اختياره، يجري تمييزه بجسمه: حنجرته، قدمه، يده.

والحال أن الارتباط بين السلطة وامتلاك زمام اللغة هو ارتباط ملحوظ بشكل واضح لدى الآرتبيك. فرئيس الدولة نفسه يُدعى تلاتوانى، أي، حرفيًا، «صاحب الكلمة» [وهو شئ على غرار «الديكتاتور» (ذلك الذي يملى. - المترجم) لدينا]، والتورية التي تشير إلى الحكيم هي «صاحب الخبر الأحمر والخبر الأسود»، أي ذلك الذي يعرف كيف يرسم ويؤول المخطوطات الرمزية. وتصف تواريخ السكان الأصليين موكبزوما بأنه «عالم بلاغة وخطيب موهوب. فعندما كان يتكلم، كان يجذب الآخرين بعياراته المرهفة ويسكبهم بعجبه العميق؛ وكان الجميع يشعرون بالرضا والارتياح بسبب حديثه الهادئ» (Duran,III,54). وفي يوكاتان، فإن الأنبياء المسؤولين يتمتعون بأسمى التقدير وأعظم الامتيازات: «لقد كان على الكهنة بحث وتدريس علومهم، والإشارة إلى

الكوارث وسبل علاجها، وإلقاء الموعظ في الأعياد والاحتفال بتقديم القرابين وإقامة قداساتهم. وكان على التشيلان (الأنبياء)، أن يقدموا إلى جميع من في المنطقة إيمادات الشيطان. وكان الاحترام الذي كانوا يتمتعون به من العظمة بحيث أنهم لم يكونوا يخرجون من بيوتهم إلا وهم محمولون على محفات» (Landa,27).

وحتى بعد الفتح، لم يكن بوسط الأسبان ألا يعبروا عن إعجابهم بالبلاغة الهندية. فبعد خمس عشرة سنة من زوال امبراطورية الآزتيك، يروى باسكتور دي كيروجا: «لقد أغرب كل منهم عن شكرنا بدوره وذلك بقدر كبير من البلاغة، كما لو كان قد درس فن الخطابة على مدار حياته» (p.316)، كما أن سيباستيان راميريث دي فوينتيلال، رئيس الأودينشيا الثانية (وهي محكمة، لكنها أيضاً مصدر كل سلطة شرعية)، والتي كان باسكتور دي كيروجا عضواً فيها، يشعر بقدر بالغ من السرور لدى سماعه حديث الهند ب بحيث أنه ينسى الازعاج الذي تسببت فيه نيرة الملاحظات: «قبل عشرة أيام، جاء زعماء ميتشواكان وأبناء الكوزونشي (الملك المحلي) لكي يقدموا شكایاتهم إلى جلالتكم. وقد ألقوا على مسامعنا خطبة محكمة جداً بحيث أنتا قد أحسستنا بالسرور لدى سماع الترجمة التي أجرأها لنا المترجمون».

وكان أسبان ذلك العصر مفتونين باللغة هم أيضاً. لكن الوجود الحالص والبسيط لاهتمام موجه إلى الانتاج الكلامي عند كل من الهند والأسبان لا يعني أن هؤلاء وأولئك كانوا يقدرون جوانب واحدة في اللغة. فالكلام الذي يعلى الآزتيك من شأنه هو الكلام الخاص بالطقس، أي الكلام المنظم في أشكاله وفي وظائفه، الكلام المحفوظ، ومن ثم يجري الاستشهاد به دائماً. والشكل الأكثر إثارة بين أشكال الكلام الخاص بالطقس إنما يتتألف من الهويهويتلتوللي، الخطابات المحفوظة، الطويلة إلى هذا الحد أو ذلك، والتي تغطي مجموعة متنوعة واسعة من الموضوعات، وتتطابق مع سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية: الصلوات، احتفالات البلاط، شعائر متباينة لاجتياز المراحل في عمر الفرد (الميلاد، البلوغ، الزواج، الموت)، الرحيل، اللقاءات، الخ. وهي تصاغ دائماً في لغة محكمة، وكان هناك اعتقاد بأنها متوارثة منذ زمن سحيق، ومن هنا أسلوبها المهجور. ووظيفتها هي وظيفة الطقوس في مجتمع بلا كتابة: إنها تجسد الذاكرة الاجتماعية، أي مجموعة القوانين والقواعد والقيم التي يجب أن تنتقل من جيل إلى آخر لتأكيد عين هوية ذلك المجتمع؛ ويفسر ذلك أيضاً الأهمية الاستثنائية الممنوعة للتعليم العام، خلافاً لما يحدث في المجتمعات الكتابية، حيث نجد أن المحكمة التي يمكن للمرء أن يتوصل إليها بذاته توازن القيم المنقوله عن طريق العرف الجماعي.

والمحال أن غياب الكتابة يعد عنصراً هاماً من عناصر الموقف، بل ربما كان العنصر

الأكثر أهمية. والرسوم المتميزة بأسلوب محدد، والرموز المصورة المستخدمة لدى الآزتيك، ليست درجة أدنى من درجات الكتابة: فهي تشير إلى التجربة لا إلى اللغة. الحال أن كتابة الأوروبيين غير مألوفة إلى حد بعيد لدى الهنود بحيث أنها تخلق ردود أفعال سوف يجهض الثراث الأدبي في استغلالها: فغالباً ما يجري تصوير الهندي وهو يحمل ثمرة ورسالة مكتوبة تذكر تلك الحقيقة؛ ويأكل الهندي الشمرة في الطريق، ويلبث حائراً إذ يرى نفسه وقد اكتشف أمره متلقى الرسالة». والحال أن الخبر الشائع في الجزيرة والذي ذكر أن أوراق الشجر تتكلم استجابة لعلامة لعنة سر عان ما أدى إلى اجبار سكان الجزيرة على مراعاة ما يؤذنون عليه،^(Pierre Martyr, III,8) ولا تختلف رسوم التقاويم إلا بالعلامات البارزة الكبرى للتاريخ، والتي تظل، بهذه الصفة، غير مفهومة؛ ولن يجري فهمها إلا من خلال الخطاب الطقسي الذي يصاحبها: ونحن ندرك ذلك جيداً الآن لأن رسوماً معينة ما تزال مبهمة بالنسبة لنا، وذلك في غياب أي تعليق قديم.

والحال أن بوسع حقيقة أخرى توضيع واقع أن غياب الكتابة يكشف عن السلوك الرمزي بوجه عام، كما يكشف في الوقت نفسه عن القدرة على تصور الآخر. فالمحضارات الهندية الأمريكية الكبرى الثلاث التي واجهها الأسبان ليست على مستوى واحد تماماً من حيث تطور الكتابة. ذلك أن الإنكا لا يعرفونها بالمرة (الديهم استخدام استذكارى للجدائل، وهو، علاوة على ذلك، استخدام تفصيلي إلى حد بعيد)؛ ولدى الآزتيك رموز مصورة؛ ولدى المايا، نجد عناصر جنинية للكتابة الصوتية. والحال أننا نلاحظ تدرجاً مماثلاً في مدى حدة الاعتقاد بأن الأسبان آلة. فالإنكا يؤمنون إيماناً راسخاً بهذه الطبيعة الإلهية. ولا يفعل الآزتيك ذلك إلا في مرحلة أولى. أما المايا فإنهم يطرحون السؤال لكن يجيبوا عليه بالنفي: فبدلاً من أن يسموا الأسبان بـ«الآلة»، يسمونهم بـ«الأغراط»، أو حتى بـ«أكلى الأنونيس»، وهو ثمرة يتعالون هم أنفسهم على أكلها، أو بـ«المتحدين»، أو بـ«الآقوباء»، إذا لزم ذلك، إلا أنهم لم يسموهم قط بـ«الآلة». وإذا ما أشرنا إلى إنهم قد مروا بلحظة تردد تجاه هذا الموضوع (كما في «أخبار الكاكتشيكيل»، أى في جواتيمالا ولكن ليس في يوكاتان)، فإننا نجد أيضاً أنه يجري تجاوزه بسرعة باللغة وأن الفكرة عن الأسبان تظل بشكل أساسى فكرة إنسانية. وهذا الأمر يعتبر بالغ الإثارة من حيث أن عدداً قليلاً جداً من الكهنة أو النبلاء هم الذين كانوا على دراية بكتابة المايا؛ لكن الأمر الهام ليس هو الاستخدام الفعلى للكتابة، الكتابة من حيث هي أداة، بل هو الكتابة من حيث هي مؤشر على تطور البنى الذهنية. إلا أنه لابد من إضافة تفسير آخر هنا (إن لم يكن هو التفسير ذاته، بشكل مستتر): إن

المايا هم أيضاً المجموعة الوحيدة، من بين المجموعات الثلاث، التي كانت قد عانت بالفعل من غزو أجنبى (هو الغزو من جانب المكسيكيين)؛ وهم يعرفون ما الذى تعنى به حضارة أخرى، وفي الوقت نفسه أرقى؛ وغالباً ما سوف تكتفى تواريختهم بإدراج الأسنان في الخانة المكرسة للغزاة التولتيك.

والشيء الهام هنا هو أن الكتابة، الفائبة، لا يمكنها أن تؤدي هذا الدور، دور دعم الذاكرة، وأن هذا الدور يقع على عاتق الكلام. وهذا هو السبب في أن الهويهويتلاتولى لها مثل هذه الأهمية الضخمة، وهو السبب أيضاً، حتى خارج هذه الأجناس الثابتة، في أننا نلاحظ، عند قراءة من يزودون ساهاجون بالمعلومات، مثلاً، أن إجاباتهم تعبير عن معرفة يلمون بها عن طريق الحفظ، دون تنوعات فردية. وحتى لو تصورنا أن هؤلاء المقدمين للمعلومات، وهم من الشيوخ بلاشك، يبالغون في الإعلاء من شأن الخطابات الطقسية على حساب الكلام المتجذر، فإننا لا نملك إلا أن نتحسّن في أنفسنا أثراً قوياً لعدد وطول مثل هذه الخطابات، ومن ثم للمكانة التي تحملها الطقوس في صميم الحياة الكلامية للجماعة.

وهكذا فإن السمة الجوهرية لهذه الخطابات هي أنها تجيء من الماضي: وشأنه في ذلك شأن تأويلها، فإن إنتاجها محكم بالماضي لا بالحاضر. وكلمة هوبيهويتلاتولى نفسها تعنى «أقوال الأقدمين». ويقول أحد الشيوخ أن هذه الأقوال «تركتها لك وسلمتها لك رجال ونساء الزمن القديم؛ وقد جرى الاعتناء بصونها وبحفظها في أحشائك، في حنجرتك» (CF, VI, 35). ويؤكد ذلك مؤرخون آخرون، إذ يكتب توبار: «حفظ هذه الخطابات بذات الكلمات المستخدمة من جانب خطبائهم وشعرائهم، كان يجري التدريب على ذلك في مدارس أبناء أسر البلاط الذين سوف يصبحون خلفاء لهم، وعن طريق التكرار المتواصل، كانوا يحفظونها في ذاكرتهم دون أن يغيروا كلمة واحدة» («رسالة إلى آكوسنا»).

ويشكل أعم، فإن الاحالة إلى الماضي تعتبر جوهرية بالنسبة لذهبية الآزتيك في ذلك العصر. ونجد تصويراً مؤثراً لذلك في وثيقة غير عادية إلى حد بعيد، عنوانها "الحوارات والعقيدة المسيحية"، ترجع إلى عام 1524، أي إلى ما بعد الفتح بثلاث سنوات فقط. وكان الفرنسيسكان الإثنا عشر الأوائل قد وصلوا إلى المكسيك وبدأوا عملهم التبشيري. إلا أنه ذات يوم، في مكسيكو، يقف رجل ويحتاج: ومن المؤكد أنه غير قادر على الرد على حجج المسيحيين اللاهوتية؛ لكن المكسيكيين، هم أيضاً، كان لديهم أخصائيوهم في الأمور الإلهية، وكان بوسع هؤلاء الآخرين أن يواجهوا الفرنسيسكان

وأن يشرحوا لهم السبب في أن آلهة الآزتيك ليست أدنى من إله الأسبان. ويقبل الفرنسيسكان التحدي، ويصدر كورتيس نفسه الأوامر لتنظيم اللقاء. ولاشك أن مناقشات أخرى من النوع نفسه قد دارت في هذه الأعوام الأولى بعد الفتح، وتتوافر لدينا اليوم رواية صادرة عن الآزتيك، جمعها ساهاجون، ويجري تقديمها على أنها تقرير عن اللقاء الذي تم في مكسيكو في عام ١٥٢٤، إلا أنها لا بد وأن تكون في الواقع الأمر تقليلاً أدبياً ومعيناً لهذا النوع من المناقشات. ويندرج مجلل المناقشة في الإطار الأيديولوجي المسيحي، لكن أهميتها كشهادة تظل عظيمة.

وفي هذه الحالة، ماذا سوف تكون الحاجة الأولية لرجال الدين الآزتيك؟ إنهم يقولون أن ديانتنا قديمة؛ وقد تمسك بها أجدادنا بالفعل؛ ولذا فإنه لا يوجد مبرر للتخلص منها. «إن ما تقولونه هو كلام جديد، ونحن متزعجون منه، ونحن مستاءون منه. ذلك أن آباءنا، أولئك الذين كانوا، أولئك الذين عاشوا على هذه الأرض، لم يكن من عادتهم قط التحدث بهذا الشكل» (7,950-6). «لقد كانت تلك هي عقيدة أجدادنا، إننا نحيا بفضل الآلهة، وقد استحققنا» (7,970-2). «هل صار علينا نحن الآن أن نهدم القاعدة القدية للحياة؟» (8-7,1016). وال الحال أن الآباء الفرنسيسكان لم تقنعهم هذه المراجحة. وبطريقتها الخاصة، فإن الرواية التي في متناولنا تصور هي نفسها الفعالية الأعظم للخطاب المسيحي؛ فهذا الحوار غير متكافيء إلى حد بعيد، لأن كلام المبشرين يشغل حيزاً ليس أوسع وحسب، بل إنه يتزايد إتساعاً؛ ويكون لدينا انتظام بأن صوت الكهنة المكسيكيين، الذي يؤكد التعلق بالماضي، تخنقه بشكل تدريجي خطابات الفرنسيسكان المسهبة.

وهذا المثال ليس مثلاً معزولاً، إذ يجد المرء لدى كورتيس رواية شبه مطابقة تذكر هذه المناقشة المرتجلة: «لقد انتهت المناسبة لكنّ أبين لهم كيف أن ديانتهم حمقاء ولا طائل من ورائها، لأنّهم كانوا يؤمنون بأنّ يوسعها أن تتحمّل المخربات التي لم يكن يوسعها الدفاع عنها والتي تسنى لنا انتزاعها منهم بهذا القدر من اليسر. وقد ردوا علىّ بأنّ هذه الديانة هي ديانة آبائهم» (5). وبعد ذلك بأربعين أو بخمسين سنة، يظل دوران يسمع الرد نفسه: «لقد سألت عدداً من الشيوخ عن أصل معارفهم المتعلقة ب بصير البشر، وقد ردوا علىّ بأنّ القدماً قد خلفوها لهم، وعلموهم إياها، وأنّ ذلك هو كلّ ما يعرفونه. (...). وهم يدفعون المرء إلى الاعتقاد بأنّهم لم يحصلوا شيئاً عن طريق بحث خاص» (II,2).

ومن زاوية نظرنا الحاضرة، فإن موقف المسيحيين ليس، في حد ذاته، «أفضل» من

موقف الآرتيك، أو أقرب إلى «الحقيقة». فالدين، أيًا كان مضمونه، هو بالتأكيد خطاب ينتقل عن طريق التقليد، ويتميز بالأهمية من حيث كونه ضمانة لهوية ثقافية. والدين المسيحي ليس في حد ذاته أكثر عقلانية من «الوثنية» الهندية. إلا أنه سوف يكون من الوهم أن نرى في الكهنة الآرتيك اثنينولوجيين مهتمين بالدين. فمعرفة أن الدين ليس غير خطاب تراشى لا يجعلهم يتذمرون منه موقتاً مستقلاً؛ على العكس تماماً، فلهذا السبب عينه لا يمكنهم إثارة الشك فيه. والرأي الشخصى، كما رأينا، لا قيمة له في هذا السياق، وليس هناك طموح إلى معرفة يمكن أن يحصل عليها المرء من خلال بحثه الخاص. ويحاول الأسبان تبرير اختيارهم للدين المسيحي تبريراً عقلانياً؛ والحال أنه من هذا الجهد (أو بالأحرى من فشله) يولد، في ذلك العصر نفسه، الانفصال بين الإيمان والعقل، وعين إمكانية تبني خطاب غير ديني بشأن الدين.

وهكذا يظل اخضاع الحاضر للماضي خاصية هامة للمجتمع الهندي في ذلك العصر، ويمكن لنا رصد آثاره في مجالات كثيرة أخرى غير مجال ما هو ديني (أو، إذا ما فضلنا ذلك، يمكن لنا أن نجد ما هو ديني متداً إلى ماوراء الحدود التي اعتدنا حصره فيها). وغالباً ما كان المعلقون المتأخرن عاجزين عن تخفيف إعجابهم بدولة كانت تولى مثل هذا الانتباه إلى تعليم الأطفال: إن الأغنياء والفقراء على حد سواء «يتلقون الدروس»، أكان ذلك في مدرسة دينية أم في مدرسة عسكرية. إلا أنه من الواضح أن الأمر لا يتعلق هنا بسمة يكتننا الاعجاب بها على نحو منعزل؛ فالتعليم العام جوهري في أي مجتمع ينبع فيه الماضي بكلكله على الحاضر، أو، وهو ما يؤول إلى الشئ نفسه، في مجتمع تتقدم فيه الجماعة على الفرد. والحال أن واحداً من قوانين موكسيزوما الأول الأربع عشر تكرس هذه الأولوية للقديم على الجديد، وللشيخوخ على الشبان: يجب على المدرسون والشيخوخ تعنيف وتقويم وتأديب الشبان ومراقبتهم وتوجيههم في غاربائهم المغاربة، وعدم تركهم للكلسل أو لتبديد وقتهم» (Duran, III, 26)، ثم إن الاختبارات عن طريق الألغاز والتي يبر بها زعماء المايا لاتؤدى إلى تنشيط أية قدرة تأويلية مهما كانت؛ فالأمر لا يتعلّق بتقديم إجابة ذكية، بل يتعلّق بتقديم الإجابة الصحيحة، أي التقليدية؛ ومعرفة المرء للإجابة إنما تعنى أنه ينتهي إلى أصل طيب، فهو تنتقل من الأب إلى الإبن. والحال أن كلمة نيلتيليزتيلى التي تشير، في اللغة النahuatلى، إلى الحقيقة، إنما ترتبط من الناحية الاشتراكية بـ«الأصل»، «القاعدة»، «الأساس»، فالحقيقة متحالفة مع الاستقرار. ويوافق خطاب من خطابات الهويهويتلاتوالى بين هذين المسؤولين: «هل يملك الإنسان الحقيقة؟ هل توجد أشياء ثابتة ودائمة؟» (Colección, 10, 15).

وفي هذا العالم الذي يتخذ من الماضي وجهة له، والذي يسيطر عليه التراث، يقع

الفتح: وهو حديث كان من المستحيل التنبؤ به على الاطلاق، علاوة على أنه حدث مذهل وفريد (أيًّا كان ما سوف تقوله عنه النذر التي جرى جمعها فيما بعد). وهو يجيئ بفهم آخر للزمن، يحارب منهوم الآزتيك والمايا. والحال أن سنتين من سمات التقويم الهندي، يجدد هذا الأخير فيما تعبيراً واضحًا عنه بشكل خاص، يتميزان بالأهمية هنا. فأولاًً ينتمي يوم خاص إلى عدد من الدورات أكبر مما عندنا: فهناك السنة الدينية التي تتألف من ٢٦٠ يوماً والسنة الفلكية التي تتألف من ٣٦٥ يوماً؛ والسنوات نفسها تشكل دورات، على غرار القرون عندنا، ولكن بشكل أكثر كثافة؛ دورات من عشرين أو من اثنتين وخمسين سنة، الخ. ثم إن هذا التقويم يستند إلى الإيمان العميق بأن الزمن يكرر نفسه. أما تقويتنا فهو يتميز ببعدين، البعد الأول دورى والبعد الآخر خطى. فلو قلت «الأربعاء ٢٥، فبراير» فإننى لا أشير إلا إلى موقع اليوم داخل ثلاث دورات (الأسبوع، الشهر، السنة)؛ إلا أننى إذا أضفت «١٩٨١»، فإننى أخضع الدورة للتسلسل الخطى، لأن حساب السنين يتبع تعاقبًا دون تكرار، من اللانهائية السلبية إلى اللانهائية الإيجابية. وعند المايا والآزتيك، على الضد من ذلك، فإن الدورة هي التي تسود بالقياس إلى الخطى: فهناك تعاقب في داخل الشهر أو السنة أو «حزمة» السنوات، لكن هذه الأخيرة، بدلاً من أن تكون مندرجة في تقويم خطى، تكرر نفسها بشكل دقيق من الواحدة إلى الأخرى. وهناك كثير من الاختلافات ضمن كل سلسلة، لكن السلسلة الواحدة تتطابق مع التي تليها ولا تندرج أية سلسلة في زمن مطلق (ومن هنا الصعوبات التي نواجهها في ترجمة التقاويم الهندية إلى تقويتنا). وليس من قبيل المصادفات أن تصور الزمن عند الآزتيك والمايا يجري تمثيله، تصويرياً وذهنياً، بالعجلة (في حين أن تصورنا سوف يكون من الأنسب تمثيله بالسهم). وكما تقول عبارة (متاخرة) في كتاب Chilam Balam: «ثلاث عشرة عشرين سنة، ثم يعود ذلك إلى البدء من جديد دائمًا» (22).

وتصور كتب المايا والآزتيك القدية هذا المفهوم للزمن، أكان ذلك عن طريق ما تشتمل عليه أم عن طريق الأوجه التي تستخدم فيها. ويجرى حفظها في كل منطقة من جانب العرافين، - الأنبياء، وهى تتألف (بين أشياء أخرى) من كتب الأخبار وكتب التاريخ؛ وفي الوقت نفسه، فإنها تسمح بالتنبؤ بالمستقبل؛ لأنـه، مادام الزمن يكرر نفسه، فإن معرفة الماضي تقود إلى معرفة المستقبل؛ أو أنها شئ واحد، بالأحرى. وهكذا نرى في كتب المايا الـ Chilam Balam أنه يجب دائمًا وضع الحدث في مكانه من النسق (وهذا المكان هو يوم محدد في شهر محدد من عشرين سنة محددة) إلا أنه لن

تكون هناك إشارة إلى التسلسل الخطي، حتى بالنسبة للأحداث التالية للفتح؛ وهكذا فإننا لن يكون لدينا أى شك فيما يتعلق بما هو اليوم من أيام الأسبوع الذي حدث فيه حدث ما، إلا أننا قد نتردد بين ما يزيد أو يقل عن عشرين سنة. وعین طبيعة الأحداث تتبع هذا المبدأ الدورى، لأن كل سلسلة تتضمن الأحداث نفسها؛ وتلك التي تحمل أماكن واحدة في السلالس المختلفة تتميز بالميل إلى التطابق. وهكذا، ففي هذه الكتب يتميز الغزو الذي قام به التولتيك بسمات تنطبق بشكل لا جدال فيه على الفتح الأسباني؛ لكن المقابل صحيح أيضاً، بحيث أننا نرى جيداً أن المسألة مسألة غزو إلا أننا لا نستطيع أن نكون واثقين مما إذا كان هذا الغزو هو الغزو الأول أم الغزو الآخر، على الرغم من أن قرولاً تفصل بينهما.

وليست سلاسل الماضي هي وحدها التي تتشابه، وإنما أيضاً تلك التي سوف تأتي. وهذا هو السبب في أن الأحداث تنسب تارة إلى الماضي، كما في كتب الأخبار، وتارة إلى المستقبل، على شكل تنبؤات: ومرة أخرى، فإن الأمر يستوي. فالنبوة تجد أصلها في الماضي، لأن الزمن يكرر نفسه؛ والطابع، الحسن الطالع أو السيء الطالع، المميز للأيام والشهور والسنوات والقرون التي سوف تأتي إنما يجري تحديده عن طريق البحث الخدسي عن قاسم مشترك بين الفترات المطابقة في الماضي. وبشكل مقابل، فإننا نستخلص اليوم معلوماتنا عن هذه الشعوب من التنبؤات، والتي غالباً ما تعتبر الشئ الوحيد الذي كتب له البقاء. ويدرك دوران أنه عند الآرتيك، حيث يجري توزيع السنوات على دورات تبعاً للجهات الأصلية، فإن «السنوات الأكثر إثارة للغوف كانت سنوات الشمال وسنوات الغرب، وذلك بسبب التجربة التي مروا بها وخاصة بوقوع محنة عظيمة تحت هاتين العلامتين» (II,1). ثم إن رواية الغزو الأسباني، عند المايا، تخلط بشكل لا يمكن الفكاك منه بين المستقبل والماضي، فهي تعتمد على تحريرات استرجاعية. «يجب على المرء صون هذه الكلمات صونه للأحجار الكريمة، فهي تتعلق بإدخال المسيحية الذي سوف يحدث في المستقبل» (Chilam Balam,24). «لهذا يرسل الرب الذي هو أب لنا علامة للزمن الذي سوف يأتون فيه، لأنه ليس هناك اتفاق، وتحل المهانة بأحفاد السادة القدماء وينزل بهم الشقاء». ونصب مسيحيين، بينما يعاملوننا كحيوانات» (ibid,11). ويضيف ناسخ متاخر هذه الملاحظة ذات الدلالة: «في هذا اليوم الثامن عشر من أغسطس ١٧٦٦ حدث إعصار. وقد سجلت ذلك هنا حتى يتسع تحديد عدد السنين التي سوف تمر قبل أن يحدث إعصار آخر» (ibid,21). وهكذا يتضح أنه إذا

ما تنسى لنا مرة تحديد أجل السلسلة، المسافة الزمنية بين إعصارين، فسوف يكون بوسعنا التنبؤ بجميع الأعاصير التي سوف تحدث في المستقبل. إن النبوة هي الذكرى. وتوجد الكتب نفسها عند الآزتيك (لكنها لقيت نهاية أقل بحفظها)؛ وترد فيها، إلى جانب تحديداً للأراضي أو مبالغ الضرائب، أحداث الماضي؛ وهي أيضاً الكتب التي يجري الرجوع إليها عند السعي إلى معرفة المستقبل: فالماضي والمستقبل ينتهيان إلى كتاب واحد، وبخسان أخصائياً واحداً. وإلى هذا الكتاب أيضاً يتوجه موكتيزوماً لمعرفة ما سوف يفعله الأغراط. ونحن نراه في البداية وهو يأمر برسم لوحة تصور بشكل دقيق مارأه رسلاه على شاطئ البحر. وقد كلف بهذه المهمة الرسام الأكثر مهارة في مكسيكو؛ وبعد انجاز رسم اللوحة، يسأله موكتيزوماً: «أيها الأخ، أرجو أن تقول لي الحقيقة بشأن ما أود سؤالك عنه: هل عرفت عن طريق الصدفة شيئاً ما عما رسمته هنا؟ هل ترك أجدادك لك رسمًا أو وصفاً لهؤلاء الرجال الذين سوف يصلون أو سوف يجري المجيء بهم إلى البلد؟» (Duran, III, 70). ويرى المرء كيف أن موكتيزوماً لا يريد الاعتراف بأن حدثاً جديداً تماماً يمكن أن يحدث وأن مالما يكن الأجداد يعرفونه بالفعل يمكن أن يقع. ويجيب رد الرسام سلبياً، لكن موكتيزوماً لا يتوقف عند ذلك الحد بل يستشير جميع الرسامين الآخرين في المملكة؛ ويكون الرد هو نفسه دائماً. وفي النهاية يوصونه باللجوء إلى عجوز اسمه كيلازتلي، وهو شخص «واسع العلم والمعرفة بجميع الأمور المتعلقة بالتعاليم وبالكتب المصورة». والحال أن كيلازتلي، الذي لم يسمع خبر وصول الأسبان، يعرف على أية حال كل شيء عن الأغراط الذين سوف يجيئون، ويقول للملك: «حتى تصدق أن ما أقوله هو الحقيقة، تأمل هذا الرسم! لقد ورثته عن أجدادي». - وعندما أخرج عندئذ رسمًا قدّيماً جداً عرض عليه فيه السفينة والرجال المرتدین للملابس على نحو ما جرى رسمهم (في الرسم الجديد). وهناك رأى الملك رجالاً آخرين يركبون جياداً آخرين يركبون نسوراً طائرة، وكلهم يرتدون ثياباً مختلفة الألوان، وقبعاتهم على الرأس وسيوفهم على الخصر» (ibid).

ومن الواضح أن الرواية أدبية للغاية؛ إلا أنها ليست أقل كشفاً لمفهوم الآزتيك عن الزمن وعن الحدث: وبطبيعة الحال فإنها تكشف مفهوم موكتيزوماً بدرجة أقل من كشفها لمفهوم الراوى والمستمعين اليه. ولا يمكننا أن نصدق أنه كانت هناك صورة، قبل وصول الأسبان بزمن طويل، تصور سفنهم وسيوفهم، ملابسهم وقبعاتهم، ذقونهم ولون بشرتهم (وماذا عن الرجال الذين يركبون نسوراً طائرة؟). إن الأمر يتعلق مرة أخرى بنبوة جري

اختلافها بعد حدوث الحدث، أى يتعلّق ببحث استرجاعي. إلا أن الإحساس بالحاجة إلى اختلاف هذه القصة يبوح بما يلى: لا يمكن أن يحدث حدث غير مسبوق تماماً، فالتكرار يسود على الاختلاف.

وبدلًا من هذا الزمن الدورى، التكرارى، المحمد فى تعاقب لا يتبدل، حيث يمكن دائمًا التنبؤ بكل شيء سلفاً، وحيث لا يعتبر الحادث المفرد غير تحقيق لنذر مائلة بالفعل منذ زمن بعيد، بدلًا من هذا الزمن الذى يهيمن عليه النظام، يفرض نفسه الزمنُ الوحيدُ الاتجاه، زمنُ التمجيد والإنجاز، على نحو ما كان المسيحيون يعيونه آنذاك. وعلاوة على ذلك، فإن الأيديولوجية والنشاط اللذين يستلهمانه يقدمان لهذه اللحظة سنداً قوياً: إذ يرى الأسبان فى سهولة الفتح دليل امتياز للدين المسيحى (تلك هي الحجة الخامسة المستخدمة خلال المناوشات اللاهوتية: فتفوق رب المسيحى يثبته انتصار الأسبان على الآرتيك، وذلك حتى فى حين أنهم كانوا قد قاموا بالفتح باسم هذا الامتياز؛ إن نوعية الأول تبرر الآخر، وبالعكس). كما أن الفتح هو الذى يؤكد المفهوم المسيحى للزمن، فهو ليس عودة متواصلة، بل تقدم لانهائي نحو الانتصار النهائى للروح المسيحية (وهو مفهوم ورثته الشيوعية فيما بعد) ^(١٩).

ومن هذا الصدام بين عالم طقسى وحدث فريد، ينبع عجز موكبىزوما عن إنتاج وسائل مناسبة وفعالة. وبينما كان الهندوأساتذة فى فن الكلام الطقسى، فإنهم لا ينجحون بالقدر نفسه فى موقف يستدعي الارتجال؛ وال الحال أن ذلك على وجه التحديد هو موقف الفتح. إن تربيتهم الكلامية تحبذ النموذج على حساب التركيب التعبيرى، والشفرة على حساب السياق، والتتمشى مع النظام لا الفعالية الآتية، والماضى لا الحاضر. وال الحال أن الغزو الأسبانى يخلق موقفاً جديداً بشكل جذرى، وغير مسبوق بالمرة، وهو موقف يعتبر فيه فن الارتجال أكثر أهمية من فن الطقس. ومن المثير جداً فى هذا الصدد أن نرى أن كورتيس لا يمارس وحسب، بشكل متواصل، فن التكيف والارتجال، بل إنه يعى ذلك أيضاً، ويطالب به بوصفه عين مبدأ سلوكه: «سوف أجتهد دائمًا فى إضافة ما يبدو لي مناسباً، لأن المناطق التى يجري اكتشافها كل يوم هى من الاتساع والتنوع، والأسرار التى نتعلم الوقوف عليها عن طريق هذه الاكتشافات هى من الكثرة، بحيث أن الظروف الجديدة تفرض آراء جديدة وقرارات جديدة؛ وإذا ما ظهر بجلالكم تناقض ما بين ما أقوله الآن أو ما قد أقوله لاحقاً وقلته بالفعل، فليطمئن سعادتكم إلى أن ذلك يرجع إلى أن واقعاً جديداً قد دفعنى إلى تبني رأى جديد» ^(٤) (لقد أخلى الحرص على ترابط الكلام مكانه للحرص على الملاعة الدقيقة لكل بادرة محددة).

والواقع أن غالبية الاتصالات الموجهة إلى الأسبان تصلد المرء بعدم فعاليتها. فمن أجل اقناعهم بترك البلد، يرسل إليهم موكبزيزوما كل مرة ذهباً: الا أنه ما من شيء يمكنه إقناعهم بالبقاء أكثر من ذلك. وسعياً إلى الفایة نفسها، يقدم لهم زعماء آخرون نساء؛ والحال أن هؤلاء يصيّبن في آن واحد مبرراً إضافياً للفتح و، كما سوف نرى، أحد أخطر الأسلحة التي سوف تكون في أيدي الأسبان، وهو سلاح دفاعي وهجومي في آن واحد. وسعياً إلى تشبيط هم الدخلاء، يعلن المقاتلون الآزتيك لهم أنهم سوف يجري تقديمهم كلهم قرابين والتهامهم من جانبهم أو من جانب الحيوانات الضاربة؛ وعندما يأخذون ذات مرة أسرى، يتهدّأون لتقديمهم قرابين أمام أعين جنود كورتيس؛ وتكون النتيجة كما توقعوا تماماً: «لقد جرى تبلي اللحوم البشرية بالتشيلمول وتقديمها في وجباتهم، وجرت التضحية بجميع رفاقنا المنكودي الحظ بهذه الطريقة. وقد أكلوا أيديهم وأرجلهم، بينما جرى تقديم القلوب والدماء إلى الأوثان ورمي المذبح والأمعاء للأسود والنمور والشعيان الموجودة في معرض الوحش» (Bernal Diaz, 152). لكن هذا المصير الذي لا يحسد عليه أحد والذي حل برفاقيهم لا يمكن إلا أن يترك أثراً واحداً على الأسبان: دفعهم إلى القتال بمزيد من الاصرار لأنهم لم يعد أمامهم الآن غير خيار واحد: الانتصار - أو الموت في الرجل.

أو أيضاً، قصة أخرى أوردها بيرنال ديات: يرسم رسول موكبزيزوما الأوائل لأجله صورة لكورتيس، يبدو أنها قوية الشبه به ، لأن الوفد التالي يقوده «كاسيك مكسيكي عظيم شبيه بكورتيس من حيث وجهه وملامحه وقامته. (...) وبما أنه كان شبيهاً في الواقع بكورتيس، فقد سميّناهما في معسركنا بهذا الاسم: كورتيس الذي هنا وكورتيس الذي هناك!» (39). لكن هذه المحاولة للتأثير على كورتيس عن طريق سحر يعتمد على الشبه (من المعروف أن الآزتيك «يجدون» آهتهم بهذا الشكل) من الواضح أنها لا يترتب عليها أي أثر.

والحال أن الآزتيك، غير الفعالين في رسائلهم الموجهة إلى (أو ضد الأسبان)، لا يتوصلون بعد إلى السيطرة على الاتصال مع الهنود الآخرين، في هذا الموقف الجديد. وحتى في زمن السلم، وقبل وصول الأسبان، تتميز رسائل موكبزيزوما بطابعها الطقسى، بما يشكل عقبة محتملة أمام نوع معين من الفعالية. ويكتب موتولينيا: «نادرًا ما كان يجيئ، لأن إيجابته كانت تنقل عادة عن طريق المقربين إليه والمعاشرين له، الذين كانوا دائماً إلى جانبه وكانوا يخدمونه كأمانة» (III, 7).

الفتح، تبرز صعوبات جديدة. إن هدايا موكتيزوما، التي تحدث لدى الأسبان أثراً مضاداً للأثر الذي كان يتوقعه، تنسى اليه أيضاً في نظر شعبه هو، لأنها تدل على ضعفه ومن ثم تدفع زعماً آخرين إلى تغيير المسير الذي ينحازون إليه: «لقد ظلوا مذهولين وقالوا فيما بينهم أن من المؤكد أننا تيوليين (كائنات من أصل إلهي)، لأن موكتيزوما قد خاف منا وأرسل إلينا الذهب هدية. والحال أننا إذا كنا قد تمعنا حتى ذلك الحين بسمعة مدوية كرجال بواسل، فإن احترامهم لنا منذ تلك اللحظة فصاعداً قد صار أعظم بكثير» .(Bernal Diaz,48)

إلى جانب الرسائل القصدية ولكن التي لا توصل ما كان أصحابها يأملون فيه، توجد رسائل أخرى، لا يبدو أنها مقصودة، إلا أنها سبقة الخط بالمثل تماماً من حيث آثارها: ويتعلق الأمر بعجز معين من جانب الآزتيك عن إخفاء الحقيقة. فصيحة المغرب التي يطلقها الهنود دائماً عندما يدخلون إلى المعركة، والتي تهدف إلى بث الذعر في صفوف العدو، إنما تكشف في الواقع عن وجودهم وتسمح للأسبان بأن يحددوا توجهاتهم على نحو أحسن. وال الحال أن موكتيزوما نفسه يسلم لسجانيه معلومات ثمينة، وإذا كان كواوهتيموك يقع في الأسر، فذلك لأنه يحاول الهرب في زورق مزين على نحو باذخ بالرموز الملكية، ونحن نعرف أنه لا يوجد في ذلك أية مصادفة. إن فصلاً بأكمله من "القاويم الفلورنسية" مكرس له «الخليل التي يستخدمها الملوك في الحرب» (VIII,12)، وأقل ما يمكننا قوله هو أن هذه التزيينات ليست متحفظة بشكل خاص: «لقد كانوا يلبسون قلنسوة ثمينة، مغطاة بريش الملاعق⁽¹⁰⁾ الأحمر ومزينة بالذهب، مع كثير من ريش طائر الكتريل الذي كان يتبدى منها في اتساع تدريجي، وكانوا يحملون على الظهر، إلى جانب ذلك الطلبة الجلدية، المستقرة في إطارها والمزينة بالذهب، وكانتا يلبسوه قميصاً أحمر، مصنوعاً من ريش الملاعق الأحمر، ومزيناً بس kakin صوانية، محلاة بالذهب؛ وكانت تنورته المصنوعة من أوراق الزعور الأمريكي مكسوة كلها بريش طائر الكتريل. وكان الدرع مزيناً عند حواقه بالذهب المصقول وكانت الجدائيل المتبدلة منه مصنوعة من الريش الشمين» ، الخ. كما يشار أيضاً، في الكتاب المكرس للفتح، إلى مأثر المحارب تزيلاً كاتزين؛ فقد تخفي الأخير بآلف طريقة حتى يخدع الأسبان؛ إلا أنه، كما يضيف النص، «ترك رأسه مكشوفاً، كاشفاً بذلك أنه محارب من الأوتومي⁽¹¹⁾» (CF,XII,32). وهكذا فإننا لن ندهش حين نرى أن كورتيس سوف يكسب معركة حاسمة، بعد وقت قصير من هربه من مكسيكيو في الليلة الحزينة، وذلك، على وجه

كورتيس طریقاً له وسط الهند، ونحیج على نحو رائع في تبییز وقتل قادتهم الذين كان بالإمكان تبییزهم من خلال دورهم الذهبي دون أن يولي الانتباھ إلى المحاربين العاديين؛ وهو الأمر الذي جعل بقدرته قتل قائدھم الأعلى بضربة من رمحه.(...) وعندما قُتل كورتيس قائدھم الأعلى، بدأوا في الانسحاب وأفسحوا لنا الطريق».
(F.de Aguilar)

إن كل شئ يحدث كما لو كانت العلامات، بالنسبة للأزتيك، تنبیق بشكل اوتوماتيکي وضروري من العالم الذى تشير اليه، بدلًا من أن تكون سلاحاً موجهاً إلى التلاعب بالآخر. وهذه الخاصية للاتصال عند الهند تولّد، لدى الكتاب الذين يريدون لهم الخير، أسطورة تذهب إلى أن الهند شعب يجهل الكذب. ويؤكد متولينيا أن الرهبان الأوائل قد رصدوا بشكل خاص سمعتين لدى الهند: «أنهم أناس صادقون للغاية، وأنهم لا يمكن لهم أن يأخذوا ثروة الآخر حتى وإن بقيت في الشارع على مدار عدة أيام» (III,5). ويشدد لاس كاساس على الافتقار التام إلى «الازدواجية» عند الهند، وهو الأمر الذي يعرض في مقابلة موقف الأسبان: «إن الأسبان لم يحترموا قط كلمتهم ولا الحقيقة في جزر الهند الغربية فيما يتعلق بالهند» (Relacion, "Pérou"), وذلك بحيث أن كلمتي «كاذب» و«مسيحي» قد أصبحتا، فيما يؤكد، متراوحتين: «عندما كان الأسبان يسألون الهند (وهذا لم يكن يحدث مرة واحدة بل كان يحدث كثيراً جداً) عما إذا كانوا مسيحيين، كان الهندى يجيب: "نعم، ياسيدى، إننى بالفعل مسيحي بدرجة قليلة، لأننى أعرف بالفعل الكذب بدرجة قليلة؛ ويوماً ما سوف أكذب كثيراً وسوف أكون مسيحياً بدرجة أكبر» (Historia, III, 145).

ومن المحتمل أن الهند أنفسهم ما كانوا ليختلفوا مع هذا الوصف؛ ونقرأ لدى توبار: «ما كاد القبطان (كورتيس) يفرغ من إلقاء كلمته الداعية إلى السلام، حتى سارع الجنود إلى نهب القصور الملكية ومقار سكن الوجاه، التي كانوا يتصرّرون أنهم سوف يجدون فيها ثروات، وهكذا بدأ الهند في اعتبار موقف الأسبان جد مريب» (p.80).

ومن الواقع أن الحقائق تتنافى مع الأوصاف المتحمسة التي يرسمها أصدقاء الهند:

- إننا لا نستطيع تصور لغة دون إمكانية الكذب، إذ أنه لا يوجد كلام يجهل المجازات.
- لكن مجتمعات يمكنه أن يحجز، أو، على الضد، أن ينهي بقوّة عن أي كلام يحرص حرصاً خاصاً على مفعوله - ومن ثم يهمل بعد الحقيقة - وذلك بدلًا من أن يصف الأمور وصفاً أميناً.
- ووفقاً لآلبارادو تيشوتوموك، فإن «موكتيزوما قد سن قانوناً يقضى بأن كل من قال أكذوبة، مهما كانت تفاهتها، يجب جره في الشوارع من جانب

شبان كلية تيبوتشكالكو حتى يلفظ النفس الآخر» (103). كما يرصد ثوريتا أصل هذه السمة في العادات والتربية: «لم يكن بوسع أحد أن يخلف كاذباً، وذلك خوفاً من أن الآلهة التي يحلفون بها سوف تعاقبهم بإنزال عجز جسيم بهم. (...) وكان الآباء يعنرون أبناءهم بشدة من الكذب، وقد عاقب أب الإبن الذي ارتكب هذا الجرم بوخز شفته بشوك الصبار. و كنتيجة لذلك كان الأولاد يكبرون وهم معتادون على قول الحقيقة. وعندما يسأل المرء هنوداً كهولاً عن السبب في أن شعبهم يكذب كثيراً في أيامنا، يجيبون بأن ذلك يرجع إلى أن الزيف لم يعد تحت طائلة العقاب. (...) ويقول الهنود إنهم قد تعلموا هذا الموقف من الأسبان» (٩).

وخلال الاتصال الأول لجندو كورتيس مع الهنود يعلن الأسبان (بشكل مراءٍ لهؤلاء الآخرين أنهم لا يسعون إلى الحرب وإنما إلى السلم والمحبة): «لم يهتموا بالرد بالكلمات بل فعلوا ذلك بإطلاق وأابل من السهام» (Cortés,1). ولا يدرك الهنود أن الكلمات يمكن أن تكون سلاحاً له ما للسهام من خطر. وقبل عدة أيام من سقوط مكسيكو، يتكرر المشهد: فرداً على اقتراحات الصلح التي صاغها كورتيس، وهو الظافر بالفعل في الواقع الأمر، يردد الآزتيك بعناد: «لتحذثونا من جديد عن الصلح: إن الكلام يليق بالنساء؛ أما الرجال فلا يليق بهم سوى حمل السلاح ! .

وهذا التوزيع للمهام ليس من قبيل المصادفات. ويمكن للمرء القول أن مقابلة المحارب/ المرأة تلعب دوراً محدداً لبنية الخيال الاجتماعي للأزتيك في مجمله. فحتى إذا ما كانت هناك سبل عديدة مفتوحة أمام الشاب الباحث عن مهنة (جندي، كاهن، تاجر) فإنه لا يشك لديه في أن الجندي هي المهن الأكثر هيبة بين جميع المهن. ذلك أن احترام الكلام لا يرقى إلى حد وضع المتخصصين في الخطاب فوق القادة المحاربين (أما رئيس الدولة فهو يجمع بين جانبي التفوق، لأنه محارب وكاهن في آن واحد). والجندي هو الذكر بامتياز، لأن بوسعيه أن يميت. أما النساء، اللواتي يلدن، فلا يمكنهن الطموح إلى هذا المثل الأعلى؛ على أن مهنهن وموافنهن لا تشكل قطباً ثانياً تعلق من شأنه أخلاق الآزتيك؛ وليس هناك ما يدعوه إلى الدهشة في أنهن ضعيفات، لكن هذا الضعف لا يلقي المدح أبداً. ويسهر المجتمع على أن لا يجعل شخص دوره: وفي مهد المولود الجديد يجري وضع سيف صغير جداً ودرع صغير جداً، إن كان المولود ولداً؛ إما إن كان بنتاً، فيجري وضع أدوات نسج.

وهكذا فإن أسوأ إهانة يمكن توجيهها إلى رجل هي معاملته كما لو كان امرأة؛ وفي مناسبة معينة، يجري ارغام المحاربين الخصم على ارتداء ملابس النساء، لأنهم لم يقبلوا

مواجهة التحدى الذى وجدها لهم ولم يقبلوا القتال. ونحن نرى أيضاً أن النساء قد يمثلن هذا التصور (الذى يمكن للمرء تخيل أصله المذكر) وأنهن يساهمن هن أنفسهن فى الحفاظ على المقابلة، وذلك بمحاجتهن الشبان الذين لم يبزوا أنفسهم بعد فى ساحة المعركة: «حقاً، إن ذلك الذى له شعر طويل مضفور يتكلم أيضاً! أتشكلم حقاً؟ (...)

انت، يامن له خصلة شعر نتنه مُنتنة، ألسْت سوى امرأة مثلّى؟» ويضيف من يزود ساهاجون بالمعلومات: «المقيقة أن النساء كن يستطعن بهذا الإزعاج دفع الشبان إلى الحرب؛ وهكذا كن يقمن بتحريضهم وتحريضهن، وهكذا كانت النساء تدفعنهم إلى المعركة» (CF,II,23). ويورد توبار مشهدًا موحياً، من زمن الفتح، حيث يقوم كواوهتيموك، الذى هو تجسيد للقيم الحربية، بمحاجمة موكتيزوما، المنسوب بحكم سلبيته إلى النساء. والحال أن موكتيزوما يتحدث إلى شعبه من شرفة القصر، الذى يحبسه فيه الأسبان. «وما كاد ينهى حديثه، حتى برب قائد جسور، فى الثامنة عشرة من العمر، اسمه كواوهتيموك، كانوا يريدون بالفعل اختياره ملكاً، وقال بصوت عال: «ماهذا الذى يقوله لنا هذا الجبان موكتيزوما، امرأة الأسبان هذا، فهذا هو الاسم الذى يمكن تسميته به، لأنّه قد سلم نفسه لهم مثلما تفعل امرأة، بسبب الخوف، وجر علينا كل هذه الشرور، بعد أن سلمنا مقيدين من أرجلنا وزنودنا» (Tovar,p.81-82).

الكلمات للنساء، الأسلحة للرجال... إن ما لم يعرفه المحاربون الآزتيك هو أن «النساء» هن اللواتى سوف يكسبن هذه الحرب، وهذا صحيح بالمعنى المجازى فقط؛ أما بالمعنى الأصلى، فإن النساء كن وهن اللواتى يخسرن فى جميع الحروب. على أن التشبيه قد لا يكون عارضاً بشكل كامل: فالنموذج الثقافى الذى يفرض نفسه منذ الرينسانس^(١٢)، حتى وإن كان الرجال هم الذين قدموا وتبنيوا، إنما يجد ما قد يجوز لنا أن نسميه بالجانب الانثوى للثقافة: الارتجال بدلاً من الطقوس، الكلمات بدلاً من السهام. وصحىح أن ذلك لا ينطبق على جميع الكلمات: فهو لا ينطبق على الكلمات التى تشير إلى العالم، كما لا ينطبق على الكلمات التى تنقل التقليد، بل ينطبق على الكلمات التى يتمثل مبرر وجودها فى التأثير على الآخر.

ثم إن الحرب ليست غير مجال آخر لتطبيق مبادئ الاتصال نفسها التى يمكن للمرء أن يرصدها فى زمن السلم؛ وهكذا يجد المرء استجابات سلوكية متماثلة تجاه الخيار المائل فى الحالة الأولى وفي الحالة الثانية. وفي البداية، على الأقل، يخوض الآزتيك حريراً خاضعة للنجوء إلى الطقوس ولما هو شعائري: فالوقت والمكان والأسلوب أمور مقررة سلفاً، وهو شئ يعتبر أكثر انسجاماً إلا أنه أقل فعالية. «لقد كانت العادة العامة لجميع

المدن ولجميع المقاطعات تتمثل في ترك شريط واسع من الأرض البور، غير المزروعة، على أطراف كل منها، وذلك لاستخدامه في حروبها (Motolinia, III, 18). وتبدأ المعركة في ساعة معينة وتنتهي في أخرى. ولا يتمثل هدف الحرب في القتل بقدر ما يتمثل في أخذ أسرى (وهو ما يتمثل بشكل محدد مع صالح الأسبان). وتبدأ المعركة باطلاقن وأقبل أول من السهام «إذا لم تجرب السهام أحداً وإذا لم يحدث نزيف للدماء، فإنهم ينسحبون على خير وجه يمكنهم الاتساع به، لأنهم يرون في ذلك نذيراً أكيداً بأن المعركة سوف تسير سيراً سيناً بالنسبة لهم (Motolinia "Lettre d introduction").

ونجد مثلاً صارخاً آخر لهذا الموقف الطقسى قبل وقت تصير من سقوط مكسيكوا: إن كواوهتيوك، بعد أن استنفذ جميع الوسائل الأخرى، يقرر استخدام السلاح الأرقى. فما هو هذا السلاح؟ الثوب الرائع المصنوع من الريش، والذي ورثه له أبوه، وهو ثوب كانت تنسب إليه المأثرة الغريبة التي تتمثل في دفع العدو إلى الهرب بمجرد ظهوره؛ ويقوم محارب جسور بارتدائه وبالاندفاع في مواجهة الأسبان. لكن ريش طائر الكتريل لا يجعل النصر للأزتيك (Cf. CF, XII, 83).

وكما أن هناك شكلين للاتصال، فإن هناك شكلين للحرب (أو ناحيتين للحرب يعلى أحد الطرفين من شأن إدراهما ويعلى الطرف الآخر من شأن الأخرى). فالآزتيك لا يتخيّلون ولا يفهمون حرب الاستيعاب الشاملة التي كان الأسبان بسبيلهم إلى خوضها ضدّهم (متخذين بذلك موقفاً يتميز بالابتکار قياساً إلى تقاليدهم الأصلية)؛ فالبنسبة لهم، لا بد للمعركة من أن تنتهي بمعاهدة تحدد حجم الجزية التي سوف يتعين على المهزوم دفعها للمنتصر. وال الحال أن الأسبان، قبل أن يكسروا المعركة، كانوا قد احرزوا بالفعل انتصاراً حاسماً؛ وهو الانتصار الذي يتمثل في فرض غطّ الحرب الخاص بهم؛ عندئذ لم يعد تفرقهم محل شك. واليوم يصعب علينا تصور حرب يمكن أن تدار استناداً إلى مبدأ آخر غير الفعالية، حتى وإن لم يكن دور الطقوس قد مات بالكامل: إن المعاهدات التي تحظر استخدام الأسلحة البكتériولوجية أو الكيميائية أو النووية تنسى بمجرد إعلان الحرب. على أن موكتيزوما كان يفهم الأمور على هذا النحو إلى حد بعيد.

* * *

لقد قمت حتى الآن بوصف سلوك الهند الرمزي بشكل منهجي وتركيزى؛ وأود الآن، اختتاماً لهذا الفصل، متابعة رواية فريدة لم أقم باستغلالها حتى الآن، وهي الرواية المتعلقة بفتح ميتشوا كان (منطقة تقع في غربى مكسيكوا)، وذلك سعياً، فى آن واحد، إلى توضيح الوصف بشكل اجمالى، وإلى عدم ترك «النظرية» تتغلب على السرد.

ويبدو أن هذه الرواية قد أدلى بها أحد وجهاء التاراسك للراهب الفرنسيسكاني مارتن دي خيسوس دي لاكورونيا، والذى أوردها فى كتابه «أخبار ميتشواكان»، المحرر حوالي عام ١٥٤.

وببدأ السرد بنذر. «يدرك هؤلاء الناس أنه خلال السنوات الأربع التى سبقت وصول الأسبان إلى هذه الأرضى، احترقت معابدهم من عاليها إلى سافلها، وأنهم قد قاموا باغلاقها، وأن المعابد سوف تمحرق من جديد، وأن الجدران الحجرية سوف تنهار (الآن معابدهم كانت تبنى من الحجارة). ولم يكونوا يعرفون سبب هذه الأحداث إلا أنهم اعتبروها نذيرًا. كما شاهدوا مذنبين ضخمين في السماء» (19,III).

«وقد ذكر أحد الكهنة إنه كان قد حلم، قبل وصول الأسبان، بأن أنساً سوف يجيئون، وسوف يجلبون حيوانات غريبة، تبين أنها الجياد التي لم يكن يعرفها. (...) كما أشار الكاهن إلى أن كهنة أم كويرا باپيرى، الذين كانوا في القرية التي تحمل اسم ثينا پيكوارو، قد جاءوا لرؤبة والد الكازونتشي الراحل (أى الملك الأسبق) وقصوا الرؤيا أو الوحي التالي، والذي يتمنى بدمار بيت أهله، وهو حدث وقع بالفعل في أو كاريرو (...). لن يكون هناك بعد الآن معابد أو محارق، ولن يرتفع بعد الآن أى دخان، وسوف يصبح كل شيء يباباً، لأن بشراً جددًا يصلون إلى الأرض» (ibid).

«ويقول أناس الأرضى الحارة إن صياداً كان يصيد وهو في زورقه وأن سمكة ضخمة جداً قد ابتلعت الطعم وعلقت بالصنارة، إلا أن الصياد لم يكن بوسعه سحبها خارج الماء. وفي هذا النهر ظهر تمساح، لا يدرك المرء من أين، وانتزع الصياد من زورقه وبلغه وغاص غوصاً عميقاً تحت الماء. لكن الصياد تغلب على التمساح وحمله إلى بيته الجميل. وعندما وصل إلى هناك، مال أمامه؛ عندئذ قال له التمساح: «سوف ترى أنني إله؛ إذهب إلى مدينة ميتشواكان وقل للملك الذي هو فرقنا جميعاً والذي اسمه زوانجوا أن الإشارة قد أعطيت. وأن هناك الآن بشراً جددًا، وأن جميع من ولدوا في جميع أرجاء هذه الأرض سوف يموتون. قل ذلك للملك» (ibid).

«وهم يقولون إنه كانت هناك نذر أخرى: إن جميع أشجار الكرز، حتى الأشجار الأصفر، سوف تشعر بوفرة، وأن أشجار الصبار الصغيرة سوف تكون لها براعم جديدة، وأن البنات الصغيرات سوف تحيطهن وهن مازلن أطفالاً» (21,III).

إن الحديث الجديد يجب أن يكون متصوراً في الماضي، على شكل نذير، وذلك حتى يتتسنى دمجه في رواية اللقاء، لأن الماضي هو الذي يهيمن في الماضى: «كيف يمكننا الاعتراض على ما تقرر سلفاً؟» (19,III). وإذا لم يكن الحديث قد تم التنبؤ به، فإن المرء

قد لا يسعه ببساطة الاعتراف بوجوده. «إننا لم نسمع قط أجدادنا يتتحدثون عن وصول أناس آخرين. (...) لم تكن في الأذمنة الماضية أية ذكرى عن ذلك، ولم يقل الأقدمون أن هؤلاء الناس سوف يجيئون؛ وهذا هو السبب في أن علينا الاهتداء بالنذر» (III,21). هكذا يتكلم الكازونشى، ملك التاراسك، مانحاً روايات الأقدمين ثقة أكبر من الثقة التي يجب منحها للادراكات الجديدة، وواجداً حل وسط في اختلاف النذر.

على أن المعلومات المباشرة، المستقاة من المصدر الأول، ليست غائبة. ويرسل موكتيزوما إلى كازونشى ميششاوا كان عشرة رسائل لطلب العون. ويروى هؤلاء الرسل رواية دقيقة: «إن سيد مكسيكو، موكتيزوما، يرسلنا، نحن ووجهاء آخرين، وقد أمرنا بأن نروي لشقيقنا الكازونشى كل ما يتعلق بالأغراض الذين جاءوا والذين داهمنا. وقد واجهناهم في ساحة المعركة، وقتلنا نحو مائتين من أولئك الذين جاءوا على متون الأيائل ومائتين من أولئك الذين كانوا يسيرون على أقدامهم. وهذه الأيائل محمية بالدروع وتحمل شيئاً يهدى كالسحب، ويحدث دوايا شديدة ويقتل جميع من يواجههم في طريقه، حتى آخر رجل. وقد مزقا تشكيينا بالكامل، وقتلوا عدداً كبيراً من بيننا. ويرافقهم أناس من تلاكسالا، لأن هؤلاء الناس قد انقلبوا ضدنا» (III,20). وال الحال أن الكازونشى، المرتاتب، يقرر تحري هذه المعلومات. فيقوم باحتاجز عدد من افراد شعب أوتومى ويستجوههم؛ فيؤكدون الرواية السابقة. ولا يكفيه ذلك؛ فيقوم بارسال مندوبيه هو إلى مكسيكو المحاصرة؛ ويرجع هؤلاء، فيكررون المعلومات الأولى ويحددون الاقتراحات العسكرية التي قدمها الأزتيك، والذين تصوروا بشكل تفصيلي التدخل العسكري الممكن من جانب التاراسك.

ويمرت الكازونشى العجوز في تلك اللحظة؛ ويخلقه ابنه الأكبر. وينفذ صبر الأزتيك (كواوهتيموك أكثر من موكتيزوما)، ويرسلون وفداً جديداً للتأكد من جديد على اقتراحاتهم. أما رد فعل الكازونشى الجديد فهو غنى بالدلائل: فدون أن يشكك في صدق أو نفع ما يؤكده عليه الرسل، يقرر تقديمهم قرابين. «فليلحقوا بأبي في الجحيم، ول يقدموا إليه هناك التسامهم. قولوا لهم أن يستعدوا، لأن تلك هي العادة - ويجري ابلاغ المكسيكيين بهذا القرار، وقد أجابوا بأنه ما دام السيد قد أمر بذلك، فيجب عمل ذلك، وطلبو تنفيذ ذلك على وجه السرعة، مضيفين أنهم لا يمكنهم الذهاب إلى أي مكان؛ وأنهم قد جاءوا إلى حتفهم بكل رغبتهم. وقد جرى تجهيز المكسيكيين بسرعة على النحو المعتاد، بعد أن جرى الزامهم بحمل رسالتهم إلى الكازونشى الميت ثم تم تقديمهم قرابين في معبد كوريكابيرى وشارا تانجا» (III,22).

سوف يتمثل سعي التاراسك الإيجابي الوحيد في قتل حامل المعلومات:

فالكازانتشي لا يقدم أية استجابة عملية لطلب المكسيكيين، فهو، أولاً، لا يعيهم، فهم أعداء تقليديون، وهو، في الواقع، ليس مستاماً جداً من الكوارث التي تحمل بهم. «ما هي المصلحة التي سوف تكون لي في إرسال أناس إلى مكسيكو، فنحن ندخل في حرب في كل مرة نقترب فيها من المكسيكيين، وبينهم وبيننا عدوة قديمة؟» (III,20). «ما جدوى أن نذهب إلى مكسيكو؟ إن كل واحد منا قد يموت هناك ونحن لا نعرف ما الذي يمكنهم قوله عنا بعد ذلك؛ وقد يبيعوننا لهؤلاء الناس، ويكونون السبب في موتنا. فلندع المكسيكيين يتحققون بأنفسهم فتوحاتهم أو فليأتوا للانضمام إلينا مع قادتهم. فلندع الأغراط يقتلون المكسيكيين...» (III,22).

أما السبب الآخر لرفض مواجهة الأسبان فهو يتمثل في اعتبارهم آلهة «من أين يمكنهم أن يجيئوا إن لم يكن من السماء» (III,21). «لماذا يجيء الأغراط دون سبب؟ لقد أرسلهم الله، وهذا هو السبب في أنهم يجيئوننا» (III,22). «قال الكازانتشي إن هؤلاء آلة قادمة من السماء، وأعطى كل أسباني درعاً ذهبياً مستديراً ودثارات» (III,23). وهكذا فمن أجل تفسير الواقع المدهش يجري اللجوء إلى الفرضية الإلهية: إن ما هو فوق طبيعي هو ابن الحتمية؛ وهذا الإيمان يشن كل محاولة للمقاومة: «ولإعنانهم بأنهم آلة، قال الزعماء للنساء ألا يسْنَن إليهم، وهذه الآلة تستولي على ما يخصها» (III,26).

وهكذا فإن رد الفعل الأول هو رفض التدخل على المستوى الإنساني وتوظيف المجال الإلهي: «لنتنطر كى نرى. فليأتوا وفليحاولوا أخذنا. ولنحاول بذلك كل ما فى وسعنا لكي نحافظ على أنفسنا مدة اطول قليلاً، حتى نتمكن من العثور على خشب للمعباد» (III,21)؛ يتعلق الأمر بالحرائق الطقسية). وفي الاتجاه نفسه، عندما بدا مجبي الأسبان حتىما، يجمع الكازانتشي أقاربه وخدمه لكي يقوم الجميع باغراق أنفسهم بشكل جماعي في مياه البحيرة.

وهو يتخلل في النهاية عن ذلك، لكن محاولاته التالية للمقاومة تستمر قائمة على مستوى الاتصال المأثور لديه، الاتصال مع العالم وليس الاتصال مع البشر. ولا يتمكن هو ولا أقاربه من أن يدركوا بشكل كامل رياء الفاتحين. ويقول أحد قادة التاراسك لنفسه إنه ريا كان المصير الذي ينتظروننا على يد الأسبان ليس سيئاً إلى هذا الحد: «لقد رأيت وجهاء مكسيكيو الذين جاؤوا معهم؛ فلو كانوا عبيداً، فما هو السبب في أنهم كانوا يلبسون عقوداً من الفيروز حول أنعانهم ودثارات باذخة وريشاً أحضر، على نحو ما يتعلون؟» (III,25). ويظل سلوك الأسبان غير مفهوم بالنسبة لهم: «لماذا يريدون كل

هذا الذهب؟ابد وأن هذه الآلهة تأكله. فهنا هو السبب الممكن الوحيد لطلبها الكثير منه»(III,26)؛ يبدو أن كورتيس قد قدم هذا التفسير: إن الأسبان بحاجة إلى الذهب، لأنهم يستخدمونه للشفاء من مرض... وهو شئ يصعب قوله من جانب الهند الذين يشبعون الذهب بالبراز). والحال أن المال، بوصفه معادلاً شاملاً، لا وجود له عند التاراسك؛ ولا يمكن لجعل بنية السلطة الأسبانية إلا أن يبعد عن إدراكم، وليس الانتاج الرمزي أسعد حظاً من التأويل. إن الأسبان الأوائل يأتون للكازونشى، لسبب لا يعلمه إلا الرب، بعشرة خنافر وكلب؛ وهو يتقبلها شاكراً، إلا أنه يرتاب منها في الواقع: «لقد اعتبر أنها نذر، وأمر بقتل الخنافر والكلب، وجرها الناس، والقوا بها في أرض بباب»(III,23). وعلى نحو أكثر خطورة، يرد الكازونشى بالأسلوب نفسه عندما تحمل إيه أسلحة أسبانية. «كلما كان التاراسك يستولون على أسلحة نارية مأخوذة من الأسبان، كان يجري تقديم هذه الأسلحة إلى الآلهة في المعابد»(III,22). ونحن نفهم السبب في أن الأسبان لم يكونوا مضطرين حتى إلى خوض حرب؛ فهم يفضلون، ما أن يصلوا، جمع القادة المحليين، وإطلاق عدة أعيর في الهواء من مدافعتهم؛ فيسقط الهند على الأرض رعايا، ويكشف الاستخدام الرمزي للأسلحة أنه فعال بما يكفي.

والحال أن انتصار الأسبان في فتح ميتشواكان هو انتصار سريع وكامل: فلا معركة ولا ضحايا في صفوف الفاتحين. والقيادة الأسبانية - كريستوبال دي أوليد، وكورتيس نفسه، ثم نونيو دي جواثمان - يعدون وبهددون ويعتصبون كل ما يجدون من ذهب. والказونشى يعطى ، آملا دائمًا في أن ذلك سوف يكون للمرة الأخيرة. ولكي يكون الأسبان أكثر إحساساً بالأمان، يقومون بحبسه، وعندما لا يجدون الإرتياح، لا يتزدادون في تعريضه، هو وأقاربه ، للتعذيب ، فيجري تعليقهم ؛ ويجري حرق أقدامهم بالزيت المغلى؛ ويجري تعذيبهم في الأعضاء الجنسية باستخدام سيخ دقيق ، وعندما يتكون لدى نونيو دي جواثمان الانطباع بأن الكازونشى لا يمكن أن يكون له بعد الآن أي نفع ، «يحكم»، عليه بموت ثلاثي : فأولاً ، «يجري ربطه على حصيرة مشبوبة في ذيل جواد ، يقوده أسباني»(XI,2). وبعد سحله على هذا النحو عبر جميع شوارع المدينة ، سوف يجري تكميمه حتى الاختناق. وأخيراً، يجري القاء الجثة في محقة، ويجري حرقها، ثم يجري نثر رماده في النهر.

* * *

ويكسب الأسبان الحرب. فهم، بلا جدال، أرقى من الهند في الاتصال بين البشر. لكن انتصارهم اشكالي، إذ ليس هناك شكل وحيد للاتصال، بُعدُ وحيد للنشاط الرمزي.

فكل فعل له نصيبيه الخاص بالطقوس ونصيبيه الخاص بالارتجال، وكل اتصال هو، بالضرورة، نمذج وتركيب تعابيرى، شفرة وسياق؛ والإنسان بحاجة إلى الاتصال مع العالم قدر حاجته إلى الاتصال مع البشر. ولقاء موكسيزوما مع كورتيس، لقاء الهند مع الآسيان، هو لقاء بشرى بادئ ذي بدء؛ وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة في أن المتخصصين في الاتصال البشري يفوزون فيه. لكن هذا الفوز، الذي ننشأ عنه كلنا، سواء أكنا أوروبيين أم أمريكيين، يوجد في الوقت نفسه ضرية جسيمة إلى قدرتنا على الشعور بالانسجام مع العالم، على الانتفاء إلى نظام قائم سلفاً؛ ويتمثل أثره في كبوته العميق لاتصال الإنسان مع العالم، وانتاجه وهم أن كل اتصال هو اتصال بين البشر؛ وبخيم صمت الآلهة على معسكر الأوروبيين مثلما يخيم على معسكر الهند؛ ويفوزه، من ناحية، بخسر الأوروبيين من الناحية الأخرى؛ ويفرضه نفسه على كل الأرض عن طريق ما كان تتفقاً له، يسعي بنفسه قدرته على الاندماج في العالم. وخلال القرون التي سوف تلى، سوف يعلم بالتتوحش النبيل، لكن التتوحش كان ميتاً أو مستوعباً، وكان محكراً على هذا الحلم بأن يظل عقيماً. وكان الانتصار يحمل في رحمه بالفعل هزيمته؛ لكن كورتيس لم يكن بوسعه أن يدرك ذلك.

كورتيس والعلماء

لابد أن نتصور أن الاتصال، عند الأسبان، هو على النقيض تماماً من الاتصال الذي يمارسه الهندو. وحيث أن الشعوب ليست أنكارات مجردة، فإنها تعبر فيما بينها عن تشابهات واختلافات في آن واحد. وقد رأينا بالفعل أن كولومبوس غالباً ما كان، على المستوى التصنيفي، في نفس المخانة التي كان الأزتيك فيها. وينطبق الشيء نفسه إلى حدٍ ما على الحمليتين الأوليين الموجهتين إلى المكسيك، حملتى هيرنانديث دى كوردويا وخوان دى جريرا غالباً. ويمكن وصف سلوك هذين الأسبانيين بالقول بأنهما يجهدان لجمع أكبر قدر ممكن من الذهب في أقصر وقت، دون السعي إلى معرفة أي شيء عن الهندو. وإليكم ما يرويه خوان ديات، كاتب أخبار ثانية هاتين الحمليتين: «كان على الشاطئ حشد من الهندو الذين كانوا يحملون رايتين كانوا يرفعونهما وينكسونهما لكن يشيروا علينا بالذهب إلى لقائهم: غير أن القبطان لم يكن يريد ذلك». «وقد سألنا أحد هذه الزوارق عما يريد: فأجاب الترجمان بأننا نبحث عن الذهب». «وقال لهم قائمنا أننا لا نريد سوى الذهب». وعندما تناح الفرس، فإن الأسبان يدعونها تفلت. «كما حدثنا عن مقاطعات أخرى، وقال للقائد أنه يريد أن يجيئ معنا، لكن القائد لم يوافق على ذلك، الأمر الذي أثار استيائنا جميعاً».

كما رأينا أن المترجمين الأوائل هنود؛ والحال أن هؤلاء لا يتمتعون بالثقة الكاملة من جانب الأسبان الذين كثيراً ما يتسللون عما إذا كان الترجمان ينقل ما يقال له نقلأً أميناً. «لقد خيل إلينا أن الترجمان كان يخدعنا، لأنه كان من أهل هذه الجزيرة وهذه القرية نفسها». وعن «ميتشيور»، مترجم كورتيس الأول، يقول جومارا: «لقد كان على أية حال رجلاً نظماً، لأنه كان صياداً، وقد بدا أنه لم يكن يعرف لا التحدث ولا الرد» (11). الواقع أن اسم مقاطعة يوكاتان، رمز الغرابة الهندية والأصلية النائية بالنسبة لنا، هو رمز اشكال سوء الفهم التي كانت سائدة آنذاك: فرداً على صيغات الأسبان الأوائل الذين هبطوا على شبه الجزيرة، يجيء المايا: ما كوباه ثان، نحن لأنفهم كلامكم. لكن الأسبان، المخلصين لتراث كولومبوس، يسمون «يوكاتان»، ويقررون أن ذلك هو أسم المقاطعة. وخلال هذه الاتصالات الأولى، لا يهتم الأسبان ولو

ابسط اهتمام بالانطباع الذى يخلفه سلوكهم لدى أولئك الذين يقابلونهم: فهم، إذا ما تعرضوا للتهديد، يهربون دون تردد، مشيرين بذلك إلى أنهم يمكن النيل منهم.

ويكون الاختلاف صارخاً منذ ظهور كورتيس على المسرح: فهل يعتبر فاتحاً استثنائياً أكثر من كونه غرذجاً للفاتح؟ لكن لا : والبرهان هو أن المثل الذى ضربه سرعان ما سوف يجري الاقتداء به، وعلى نطاق واسع، حتى وإن لم ينبع أحد قط فى بلوغ مستوىه. لقد كان الأمر يتطلب رجالاً موهوباً بشكل غير عادى حتى تتسمى بلورة عناصر، كانت حتى ذلك الحين متنافراً، فى غرذج فريد للسلوك؛ وب مجرد ضرب المثل، فإنه يفرض نفسه بسرعة مثيرة. وربما كان الفارق بين كورتيس وأولئك الذين سبقوه كاملاً فى أن الأول هو الذى كان لديه وعي سياسى، بل وتاريخي، بآفعاله. وعشية رحيله عن كوبا، من المرجح أنه لم يكن قد ميز نفسه فى أى شئ عن الفاتحين الآخرين الطامعين فى الشروات. على أن الأمور تتغير منذ البداية الأولى للحملة، ويع肯 للمرء أن يلحظ بالفعل روح التكيف هذه التى سوف يجعلها كورتيس مبدأ سلوكه: ففى كوزوميل، يقترح عليه شخص ما ارسال عدة رجال مسلحين للبحث عن الذهب فى المناطق الداخلية من الأرضى. «وقد رد كورتيس ضاحكاً بأنه لم يأت من أجل مثل هذه الأشياء الصغيرة، بل جاء لخدمة الرب والملك» (Bernal Diaz,30). وما أن يعلم بوجود مملكة موكتيزوما، يقرر ألا يكتفى بانتزاع الشروات، بل إن عليه اخضاع المملكة نفسها. وغالباً ما تؤدى هذه الاستراتيجية إلى إثارة اعتراف جنود قوة كورتيس، الذين ينتظرون أرباحاً فورية وملمومة؛ لكنه يظل عنيداً؛ ومن ثم فإنه هو الذى يرجع إليه ابتداع تاكتيك فى حرب الفتح، من ناحية، وابتداع سياسة استعمار فى زمان السلم، من ناحية أخرى.

وما يزيده كورتيس بدأية، ليس هو الاستيلاء، بل الفهم؛ فالعلامات هي التى تهمه فى المقام الأول، وليس ما تشير اليه. وتبداً حملته ببحث عن المعلومات، وليس عن الذهب. والاجراء الهام الأول الذى يتخذ - ولا يكمننا بالبالغة فى مغزى هذه البدارة - هو البحث عن ترجمان. وهو يسمع هنوداً يستخدمون كلمات إسبانية؛ ويستنتج من ذلك أنه قد يكون بينهم إسبان، ويقوم باستقصاءات وتناؤد افتراضاته. وعندئذ يأمر زورقين من زوارقه بالانتظار لمدة ثمانية أيام، بعد أن أرسل رسالة إلى هؤلاء المترجمين المحتملين. وبعد عدة تقلبات، ينضم أحدهم، وهو جيرومينو دى آجيلاز، إلى قوة كورتيس، الذى وجد صعوبة فى اعتباره إسبانياً. «لقد حسبوه هندياً لأنه كان داكن اللون بشكل طبيعى، وكان شعره مقصوصاً بشكل غير مستو كالعبد الهنود. وكان يحمل مقداناً على الكتف

ويلبس فردة صندل في إحدى قدميه، بينما كانت الفردة الأخرى معلقة على خصره، وكان يلبس قلنسوة رديئة بالية للغاية وسترة أسوأ لستر عوراته.» (Bernal Dias, 29). وال الحال أن هذا المدعو آجيلار، وقد صار المترجم الرسمي لكورتيس، سوف يقدم إليه خدمات لا تقدر بثمن.

لكن آجيلار لا يتكلّم إلا بلغة المايا، وهي ليست لغة الأزتيك. والشخصية الثانية المبهرة في هذا الكسب للمعلومات هي إمرأة، يسمّيها الهندو ماليينتشين، ويسمّيها الأسبان دونيا مارينا، دون أن نعرف أي هذين الإسمين يعتبر تشويهاً للأخر؛ والشكل الذي يُعطى لهذا الاسم في أغلب الأحيان هو لا ماليينتشي. وكانت قد قدمت هدية للأسبان، خلال أحد اللقاءات الأولى. ولغتها الأصلية هي النahuatlية، لغة الأزتيك؛ لكنها كانت قد بيعت كأمّةٍ لدى المايا، ولذا فهي تحيد لفظهم أيضاً. هناك إذًا في البداية سلسلة طويلة جدًا: فكورتيس يتحدث إلى آجيلار، الذي يترجم ما يقوله لللاماليينتشي، التي تتحدث بدورها إلى المحاور الذي من الأزتيك. والحال أن مواهبهما فيما يتعلق باللغات مواهب واضحة، وهي تتعلم الأسبانية بعد ذلك بوقت قصير، الأمر الذي يزيد من نفعها أكثر فأكثر. ويمكن لنا أن نتصور أنها تكون ضعفينة معينة تجاه شعبها الأصلي أو تجاه أشخاص معينين من مثيله؛ فهي تختر دائماً الانحياز بحسب إلى معسكر الفاتحين. والواقع أنها لا تكتفى بالترجمة؛ فمن الواضح أنها تبني أيضاً قيم الأسبان، وتساهم بكل قواها في تحقيق أهدافهم. فهي، من ناحية، تجري نوعاً من التحول الثقافي، فترجم لكورتيس ليس فقط الكلمات وإنما أيضاً التصرفات؛ وهي، من الناحية الأخرى، تعرف أخذ زمام المبادرة عندما يتوجب ذلك، وتوجه إلى موكتيزوما الكلمات المناسبة (خاصة في مشهد إلقاء القبض عليه)، دون أن يكون كورتيس قد تفوه بها من قبل.

ويتفق الجميع على الاعتراف بأهمية دور لاماليينتشي. وبعتبرها كورتيس حليناً لاغنى عنه، ويتبين هذا بجلاء في المكانة التي يمنحها للارتباط الجسدي الحميم بينهما. وفي حين أنه كان قد «منحها» لأحد مساعديه فور «تلقيه» لها، وسوف يزوجها لفاح آخر، بعد استسلام مكسيكي، فإن لاماليينتشي سوف تكون عشيقته خلال المرحلة الخامسة، منذ الرحيل إلى مكسيكيو وحتى سقوط عاصمة الأزتيك. ودون الخوض في الحديث عن الأسلوب الذي يقرر به الرجال مصير النساء، يمكن لنا أن نستنتج أن هذه العلاقة لها تفسير استراتيجي و عسكري بدلاً من أن يكون لها تفسير عاطفي: فبفضلها، يمكن لللاماليينتشي أن تلعب دورها الأساسي. إلا أنه حتى بعد سقوط

مكسيكو، نراها دائماً محل تقدير: «لم يكن بوسع كورتيس معالجة أى شأن مع الهنود دون الاعتماد عليها» (Bernal Diaz, 180). وهؤلاء الآخرون هم أيضاً يرون فيها من هو أكثر بكثير من مجرد مترجم؛ وجميع الروايات تكثُر من ذكرها، كما أنها حاضرة في جميع الصور. والصورة التي تصور في «التقويم الفلورنسية»، اللقاء الأول بين كورتيس وموكتيزوما مميزة تماماً في هذا الصدد: ذلك أن القائدين العسكريين يحتلان هامش الصورة التي تهيمن عليها شخصية لاماينتشي المhourية (أنظر الشكل ٥ والグラフ). ويذكر بيرنال دياز من جهته أن: «دونيا مارينا كانت إمرأة عظيمة القيمة؛ وكان لها تأثير بالغ على جموع هنود أسبانيا الجديدة» (37). وما له دلالته بالمثل الاسم الذي يلقب به الآزتيك كورتيس: فهم يسمونه... مالينتشي (ولرة، ليست المرأة هي التي تحمل اسم الرجل).

والحال أن المكسيكيين منذ زمن ما بعد الاستقلال قد اتخذوا، بوجه عام، موقف الاحتقار واللوم تجاه لاماينتشي، التي أصبحت تجسيداً لخيانة التقاليم الأصلية، وللخضوع الذليل لثقافة وسلطة الأوروبيين. وصحيف أن فتح المكسيك كان من الممكن أن يكون مستحيلاً دونها (أو دون قيام أحد آخر بلعب الدور نفسه)، وأنها مسؤولة من ثم عما حدث. لكننى أراها من جهتى فى ضوء آخر تماماً: فهى بادئ ذى بدء، المثال الأول، ومن ثم، الرمز، لتهجين الثقافات؛ وهى بذلك تبشر بدولة المكسيك الحديثة، ووراء ذلك، بحالتنا الحاضرة كلنا، لأننا، إن لم نكن ثنائيين اللغة دائماً، فإننا ثنائيو أو ثلاثيو الثقافة بشكل لا مفر منه. وال الحال ان لاماينتشي تعلى من شأن الامتزاج على حساب النساء (الآزتيكى أو الأسبانى)، كما تعلى من شأن دور الوسيط. ولا يمكن اختزال موقفها في الاذعان للأخر (وهو الحالة الأكثر انتشاراً بكثير للأسف: إننا نفك فى كل الشباب الهندىات، «المنوحات» أو غير المنوحات، اللاتى استولى عليهن الأسبان)، فهى تتبنى ايديولوجيتها، وتستخدمها بالشكل الذى يتبع لها أن تفهم ثقافتها الخاصة على نحو أفضل، مثلما تشهد على ذلك فعالية سلوكها (حتى وإن كان «الفهم» هنا يؤول إلى «التدمير»).

وفيما بعد، يتعلم أسبان عديدون اللغة الناھراتلية، ويجد كورتيس في ذلك دائماً فائدته. فهو، على سبيل المثال، يعطى موكتيزوما السجين خادماً، يتحدث بلغته؛ عندئذ تسير المعلومات في الاتجاهين، لكن ذلك سرعان ما تكون له أهمية متفاوتة إلى حد بعيد. «في إثر هذا المشهد طلب الأمير من كورتيس خادماً أسبانياً كان في خدمته،



(الشكل ٥) لاما لبنتشى بين كورتيس والهنود

ويعرف لغة الآزتيك بالفعل، وكان يدعى أورتيجياً. ومن المؤكد أن ذلك كان عظيم الفائدة بالنسبة لموكتيزوما، كما بالنسبة لنا نحن أنفسنا، لأنه، عن طريق الخادم الصغير، كان موكتيزوما يسأل، ويعرف الكثير من الأمور عن بلدنا كاستيا؛ ومن جهتنا، كنا نعرف ما يقوله ثوارده» (Bernal Diaz,95).

وعندما يصبح كورتيس متأكداً بذلك من فهم اللغة، فإنه لا يهمل أية فرصة لجمع معلومات جديدة. «عندما فرغنا من تناول وجبتنا، سألهم كورتيس، عن طريق مترجمينا، عن أمور تتعلق بسيدهم موكتيزوما» (Bernal,Diaz,61). «انتهى كورتيس بالكاسكاد جانباً، وسألهم عن تفصيلات دقيقة خاصة بحالة مكسيكو (ibid,78) وترتبط أسئلته ارتباطاً مباشراً بادارة الحرب. وفي اثر مواجهة أولى، يسارع إلى استجواب قادة المهزومين : «كيف حدث أنهم، على الرغم من غزارة أعدادهم، قد فروا أمام عدد صغير إلى هذا الحد؟» (Gomara,22). ويمجد الحصول على المعلومات، لا يختلف قط عن مكافأة من يدللي بها إليه مكافأة سخية. وهو مستعد للاتصالات إلى النصائح، حتى وإن لم يتبعها دائماً - لأن المعلومات بحاجة إلى تأويل.

ويفضل نظام المعلومات هذا الفعال بشكل تام، يتوصل كورتيس بسرعة وبشكل تفصيلي إلى الوقوف على وجود شقاقات داخلية بين الهندو - وهو واقع رأينا دوره الحاسم بالنسبة للانتصار النهائي. وهو يهتم منذ بداية الحملة بكل معلومة من هذا النوع. وال الحال أن الشقاقات هي في الواقع عديدة؛ ويقول بيرنال دياتش: «لقد كانوا بلا توقف في حالة حرب، مقاطعات ضد مقاطعات، قرى ضد قرى» (208). ويذكر موتولينيا ذلك أيضاً: «عندما جاء الأسبان، كان جميع السادة وجميع المقاطعات في حالة تعارض شديد الواحدة مع الأخرى، وفي حرب مستمرة الواحدة ضد الأخرى».(III,1) وعندما يصل كورتيس إلى تلاكسكالا، فإنه يستشعر ذلك بشكل خاص: «عندما رأيت العلاقات وروح العداوة بين هؤلاء وأولئك، لم يكن ارتياحي قليلاً، فقد بدا لي أن ذلك سوف يسهم بقوة في ما كنت اعتزم القيام به، وأن بوسعي أن أجد وسيلة لاخضاعهم بشكل أسرع. لأنه، كما يذهب المثل السائر: «يتحاوى المنفصلون»، إلخ، وتذكرت ذلك الكلام الانجليزي الذي يقول لنا إن كل مملكة منقسمة مصيرها الدمار» (3). ومن العجيب أن نرى أن كورتيس يحب أن يقرأ مبدأ القياصرة هذا في كتاب المسيحيين وهذا فإن الهند سينذهبون إلى حد طلب تدخل كورتيس في زراعاتهم الخاصة؛ وكما يكتب پيير مارتيير: «لقد كانوا يأملون في أنهم، وقد كسبوا غطاءً من جانب مثل هؤلاء

الأبطال، سوف يجدون المساعدة والحماية ضد جيرانهم، لأنهم، هم أيضاً، مصابون بهذا الداء الذي لم يتلاش قط والمتأصل بشكل ما في البشرية: فهم، شأنهم في ذلك شأن البشر الآخرين، لديهم «هوس السيطرة» (IV,7). كما أن الكسب الفعال للمعلومات هو الذي يقود إلى السقوط النهائي لامبراطورية الأزتيك: في بينما كان كواوهيتيموك يستعرض بشكل مستهتر الشارات الملكية على الزورق الذي كان عليه أن يسمح له بالهرب، كان ضباط كورتيس، من جهتهم، يجمعون على وجه السرعة كافة المعلومات التي قد تتعلق به، وقد تقدّم إلى أسره. لم يتأخر ساندويدال في تلقي نبأ هرب كواوهيتيموك مع نبلاته. وقد سارع إلى اصدار الأوامر إلى زوارقه الشراعية بوقف تدمير البيوت والاتجاه إلى ملاحقة زوارق (الهنود. - المترجم) (Bernal,Diaz,156). إن جارثيا دي أولجين، قائد أحد الزوارق الشراعية، بعد أن عرف من مكسيكي كان قد أسره أن الزورق الذي كان يتحرك في إثره يقل على متنه الملك، قد قام بطاردته مطاردة شديدة بحيث أنه قد تمكّن من الوصول إليه في النهاية (Ixtlilxochitl,XIII,173) . إن الاستيلاء على المعلومات يقود إلى الاستيلاء على الملكة.

ونجد حادثة لها دلالتها عند تقدم كورتيس صوب مكسيكي. كان قد غادر تشولولا، وحتى يبلغ عاصمة الأزتيك، كان عليه أن يجتاز سلسلة الجبال. وقد أرشده رسل موكتيزوما إلى غ؛ وتبعد كورتيس على مضض، إذ كان يخشى من الوقوع في كمين. وفي تلك اللحظة، حيث كان يتوجّب عليه من حيث المبدأ أن يكرس كل انتباذه لمشكلة الحماية هذه، لمح قسم البراكين المجاورة، التي كانت متفرجة. وال الحال أن تعطشه إلى المعرفة قد جعله ينسى شواغله المباشرة.

«على بعد ثمانية فراسخ من مدينة تشولولا هذه، يصادف المرء سلسلتين من الجبال الشاهقة للغاية والرائعة إلى أقصى حد، اذ يترافق على قممها الكثير من الجليد في أواخر شهر أغسطـس بحيث لا يمكن رؤية أي شئ آخر. ومن إحداهما، وهي الأكثر ارتفاعاً، تخرج مراراً، نهاراً وليلـاً، كتلة من الدخان، الضخمة ضخامة بيت، تصعد قمـ الجبل حتى الأوج، صعوداً مباشـاً جداً كما لو كانت سهماً؛ وذلك بحيث أن الرياح العنيفة جداً والتي تهدر دائمـاً في هذه الأعلى يبدو أنها لا تقدر على حرف مسارها. وحيث أنتي أود دومـاً أن أقدم لسموكم التقرير الأكثر تفصيلاً عن جميع شئون هذا البلد، فقد أردت معرفة سر ذلك، الذي بدا لي أروع ما يكون، وأرسلت عشرة من رفاقـي، الصالحين لـادة، مهمة لها هذه الطبيعة، وأرسلت معهم عدداً من أهل البلاد الأصليـين لـكـي يكونوا مرشدـين لهم وكـلـفتـهم بالاجتـهـاد في بلوغ قمة ذلك الجـبل ومـعرفـة سـر ذلك الدخـان، ومن أين وكـيف خـرج» (Cortès,2).

ولايصل المستكشرون إلى القمة ويكتفون بالعودة بقطع من الجليد. لكنهم يلمحون، في طريق العودة، طریقاً آخرأ ممکناً صوب مکسيکو، يبدو أن مخاطره أقل؛ وهذا الطريق هو الطريق الذي سوف يسلكه كورتيس، ولن يواجه في الواقع أية مفاجأة سينية. وحتى في اللحظات الأكثر صعوبة، تلك التي تتطلب منه أعظم الانتباه، لم يتضاعل تحرق كورتيس إلى «معرفة السر». و، بشكل رمزي، فإن فضوله يجد مكافأة له.

وقد يكون من المفيد مقارنة هذا التسلق للبركان بتسلق آخر، قام به الهنود المايا، وورد ذكره في «أخبار الكاکتشيكيل». وقد حدث هو الآخر خلال حملة عسكرية. ويتم الوصول أمام البركان؛ لقد كانت النار المندلعة من داخل الجبل مرعبة حقاً. وكان المغاربون يريدون النزول إلى داخلهجلب النار؛ لكن أحداً لم تواته الشجاعة للإقدام على ذلك. عندئذ اتجهوا إلى زعيمهم، جاجا بييتز (الذي يعني اسمه: البركان) وقالوا له: «أوه أنت، يا أخانا، لقد وصلت وأنت أمننا. من الذي سوف يجعل لنا النار، من الذي سوف يسمح لنا بأن نجرب حظنا بهذه الطريقة، أوه، يا أخي؟». ويقر جاجا بييتز عمل ذلك ، يرافقه محارب جسور آخر، ويهبط في البركان ويخرج منه حاملاً النار. ويهتف المغاربون في عجب: «هذا مرعب حقاً، قوته السحرية، عظمته وجلالته؛ لقد سحق النار وسجّنها». ويرد عليهم جاجا بييتز: «لقد أصبحت روح الجبل عبدي وسجيني، أوه يا أخوتى! إننا بقهرنا روح الجبل قد حررنا حجر النار، الحجر المسمى زاكتشوج (الصوان)» (I).

إن هناك فضولاً، وجسارة، عند كل من الجانبين. لكن ادراك الحدث مختلف. فبالنسبة لكورتيس، يتعلق الأمر بظاهرة طبيعية غير عادية، بأعجوبة من أعاجيب الطبيعة؛ وفضوله ضروري؛ أما النتيجة العملية (اكتشاف طريق أفضل) فمن الواضح أنها عرضية. وبالنسبة لجاجا بييتز، فإن على المرء أن يتبارى مع ظاهرة سحرية، أن يحارب روح الجبل؛ والنتيجة العملية هي استثناس النار. وبعبارة أخرى، فإن هذه الرواية، التي قد يكون لها أساس تاريخي، تتحول إلى أسطورة عن أصل النار: إن الأحجار التي تؤدي احتكاكاتها إلى تفجير الشارات سوف يعود بها جاجا بييتز من البركان المتفجر. ويظل كورتيس على المستوى البشري بشكل خالص؛ أما رواية جاجا بييتز فهي تحرك على الفور شبكة من التوازنات الطبيعية و فوق الطبيعية.

والحال أن الاتصال عند الآزتيك هو قبل كل شئ اتصال مع العالم، وهنا تلعب

التمثيلات الدينية دوراً جوهرياً. ومن الواضح أن الدين ليس غائباً على الجانب الأسباني، بل إنه كان حاسماً بالنسبة لكورتيسيوس. إلا أن فارقين هامين يشادان انتباها على الفور. ويتعلق الفارق الأول بخصوصية الدين المسيحي بالقياس إلى الديانات الوثنية في أمريكا: فما يهم هنا هو أنه، بشكل اساسي، كوني ومساواني. و «الرب» ليس اسم علم بل هو اسم عام: فهذه الكلمة يمكن أن تجد ترجمة لها في آية لغة، لأنها لا تشير إلى أحد الآلهة. مثل هوبيتيلو پوشيشيل أو تيزكاتلبيوكا، مع أنها تجربدان بالفعل، بل تشير إلى الإله. وهذا الدين يسعى إلى أن يكون كونياً وهو لهذا السبب غير متسامح. أما موكتيزوما فهو يقدم الدليل على ما قد يبدو لنا بوصفه افتتاحاً فكرياً قاتلاً خلال النزاعات الدينية (ويتعلق الأمر في الواقع بشئ آخر): فعندما يهاجم كورتييس معابده، يحاول العثور على حلول توفيقية. «عندئذ اقترح موكتيزوما وضع صورنا في ناحية وترك الآلهة في الناحية الأخرى؛ لكن المركيز (كورتييس) رفض ذلك» (Andres de Tapia)؛ وحتى بعد الفتح، سوف يواصل الهند الرغبة في ضم الإله المسيحي إلى مجتمع أهله، إليها بين آلهة أخرى.

ولابعني ذلك أن كل فكرة توحيدية كانت غريبة عن ثقافة الأزتيك. فالآلهتهم التي لا حصر لها ليست غير الأسماء المختلفة للإله، غير المرئي وغير الملموس. إلا أنه إذا كان للإله كل هذه الأسماء الكثيرة وكل هذه الصور الكثيرة، فإن ذلك مرد إلى أن كل تحبل من تحجلياته وكل علاقة من علاقاته مع العالم الطبيعي تجد تجسيداً لها، حيث أن وظائفه المختلفة موزعة على شخصيات مختلفة بقدر اختلاف هذه الوظائف. وإله دين الأزتيك هو إله واحد ومتعدد في أن واحد. وهذا هو ما يجعل تدين الأزتيك يتکيف على نحو جيد مع إضافة آلهة جديدة. ونحن نعرف أنه قد جرى القيام، في زمن موكتيزوما على وجه التحديد، بينما معبد مخصص لاستقبال جميع الآلهة «الأخرى»: «لقد بدا للملك موكتيزوما أنه يفتقر إلى معبد مخصص لاجلال جميع الآلهة المعبدة في هذا البلد. ومدفعياً بالحماسة الدينية، أصدر الأمر بإنشاء معبد كهذا...» وقد سمي كواتيموكاللى، أي «معبد الآلهة المختلفة»، بسبب اختلاف الآلهة التي كانت عند الشعوب المختلفة وفي المقاطعات المختلفة (Duran, III, 58). وسوف يجري الجاز المشروع وسوف يعمل هذا المعبد المدهش في السنوات السابقة للفتح. ولا يحدث الشيء نفسه عند المسيحيين وينبع رفض كورتييس من روح الدين المسيحي ذاتها: فالإله المسيحي ليس تجسيداً يمكن أن يضاف إلى تجسيدات أخرى، بل هو واحد بشكل حصرى وغير متسامح، ولا يدع أى مكان لأنفة أخرى؛ وكما قال دوران، فإن «عقيدتنا

الكاثوليكية واحدة و تأسس فيها كنيسة واحدة، غايتها إله واحد حقيقي وهي لا تعرف إلى جانبها بأية عبادة أخرى، أو بالآيمان بالله أخرى » ("Introduction", I). ولنست مسامحة هذا الواقع في انتصار الأسبان قليلة الشأن: إن التشدد قد غالب التسامح دائمًا.

وتسرير مساواتية المسيحية يبدأ بيد مع كونيتها: فما دام الرب يليق بالجميع فإن الجميع يليقون بالرب؛ ولا توجد في هذا الصدد فوارق لابن الشعب ولا بين الأفراد. وقد قال القديس بولس: «ليس يوناني وبهودي ختان وغرلة بربري سكريبي عبد حرب بل المسيح الكل وفي الكل» (رسالة بولس الرسول إلى أهل كولومبيا، ١١، ٣)، و «ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٢٨، ٣). وهذه النصوص تحدد بوضوح بأى معنى يجب فهم مساواتية المسيحيين الأوائل هذه: ان المسيحية لاتناضل ضد التباينات (فالسيد سوف يظل سيداً، والعبد عبداً، كما لو أن هذا التباين تباين طبيعي كالتباعي بين الرجل والمرأة)؛ إلا أنها تعتبرها غير ذات موضوع أمام وحدة الجميع في المسيح. وسوف تعاود هذه المشاكل الظهور في المناوشات الأخلاقية التي سوف تعقب الفتح.

وينبع الفارق الثاني من الأشكال التي اتخذها الشعور الديني عند الأسبان في ذلك العصر (لكن ذلك قد يكون أيضاً نتيجة للعقيدة المسيحية وربما جاز لنا أن نتساءل إلى أي حد لا يؤدي دين مساواتي، برفضه للمراتب، إلى تجاوز الدين نفسه): إن إله الأسبان هو سلاح مساعد بأكثر ما هو رب، إنه كائن يجري استخدامه بدلاً من التمتع به (إذا ما تحدثنا مثلما يتحدث علماء اللاهوت). فمن الناحية النظرية، وكما كان كولومبوس يتنبئ، (بل وكورتيز، الذي يعتبر ذلك سمة من احدى سماته العقلية الأكثر «تعلقاً بالماضي») فإن هدف الفتح هو نشر الدين المسيحي؛ وفي الممارسة العملية، فإن الخطاب الديني هو إحدى الوسائل التي تكفل نجاح الفتح: لقد تبادلت الغاية والوسيلة مكانهما.

ولا يسمع الأسبان النصائح الإلهية إلا عندما تتطابق هذه النصائح مع اقتراحات من يزودونهم بالمعلومات أو مع مصالحهم الخاصة، كما تشهد على ذلك روايات العديد من كتاب الأخبار. وكان خوان دياث، الذي رافق حملة جريمالبيا، قد قال بالفعل: «لقد رأينا أيضاً علامات أخرى أكيدة تماماً جعلتنا ندرك أن الله قد شاء، لصالح الدين، أن تستوطن هذا البلد»؛ ويقول بيرنال دياث: «هكذا قررنا اتباع نصيحة أهل ثيمپويالا؛ لأن الله الطيب قد رتب لنا كل الأمور» (61). وخلال الحادثة التي أوردناها بالفعل وال خاصة

يتسلق البركان، فإن كورتيس قد نسب إلى الرب الكشف عن الطريق الأفضل.» حيث أنه قد بدا دائمًا أن الرب يرعى مصالح جلالكم منذ نعومة أظفاركم، وحيث أنني ورفاقى فى خدمة سموكم، فقد شاء أن يربنا طریقاً آخر، وهو طريق صعب إلى حدمـا إلا أنه أقل خطورة من الطريق الذى كانوا يريدون لنا أن نسلكه» (2) وإذا كان يجري دخول المعركة باطلاق صيحة «سانتياغوا»، فإن ذلك ليس على أمل تدخل من جانب قديس الأسنان الشفيع بقدر ما أنه لأجل تشجيع أنفسهم وبيـث الرعب في صدور خصومهم. والحال أن راعي قوة كورتيس لا يتنازل عن شئ لقائد عسكري: «لقد وصلت قواتنا إلى درجة عظيمة من التحمس تحت تأثير تشجيعات الراهب بارتولومى دي أوليدو الذى كان يحثها على الثبات سعيـاً إلى خدمة الرب ونشر دينه المقدس، واعداً إياها بمدد من كهنوته المقدس وداعياً إياها إلى النصر أو الموت في ساحة المعركة» (Bernal Diaz,164). ونجد تأكيداً معلناً لهذه العلاقة على علم كورتيس نفسه: «كان العلم الذى رفعه كورتيس ملواناً باللونين الأبيض والأزرق، وكان فى وسطه صليب، و، على اطرافه، شعار لاتينى يقول، عند ترجمته: "أيها الأصدقاء، فلنسر خلف الصليب، وبالإعان بهذا الرمز لابد لنا من أن ننتصر» (Gomara,23).

وقد أشير إلى حادث هام، وقع خلال الحملة ضد التلاكسكالتيك: فمن أجل مفاجأة العدو، يشن كورتيس غارة ليلية مع فرسانه. ويتعثر جواد أول؛ فيعيده كورتيس إلى المعسكر. وبعد قليل يحدث الشئ نفسه لجواد ثان.«قال له البعض: "سيدي، إن هذا يبدو طالعاً سيناً بالنسبة لنا، فلنرجع" إلا أنه أجاب: "بالنسبة لـى هذا طالع حسن، فلنتقدم"» (Francisco de Tabia Andres de Aguilar). وفي حين أن وصول الأسبان لم يكن، في نظر الآزتيك، غير تحقيق لسلسلة من النذر السيئة (وهو ما يؤدى أيضاً إلى خفض روحهم القتالية)، ففى ظروف مماثلة، نجد أن كورتيس (خلافاً لبعض رفاقه هو) يرفض أن يرى تدخلاً إليها - ولا فإنه لا يمكن أن يكون إلا في صفة، حتى وإن كان يبدو أن العلامات تتقول العكساً ومن المثير أن نرى أن كورتيس، خلال مرحلته الهاابطة، وخاصة خلال حملة هندوراس، يأخذ دوره في الإيمان بالنذر؛ ولا يعود النجاح حليفـه.

والحال أن هذا الدور النابع والمحدود في نهاية المطاف للاتصال مع الرب يغلى المكان لاتصال إنسانـى حيث سوف يجرى الاعتراف اعترافاً واضحاً **بـالآخر** (حتى وإن لم يجر احترامـه). ولا يؤدى اللقاء مع الهندـاء إلى خلق امكانية الاعتراف هذه، فهو لا يؤدى إلا إلى الكشف عنها؛ ويوجـد هذا الاعتراف لأسباب تتعلق بتاريخ أوروبا نفسها. فسعـياً

إلى وصف الهند، يبحث الفاتحون عن وجوه شبه سرعان ما يجدونها إماً في ماضيهم الوثنى الخاص (الاغريقى - الرومانى)، أو عند آخرين أكثر قرباً من الناحية الجغرافية، وأماً فى بالفعل، كالمسلمين. ويسمى الأسبان بـ «المساجد» كل المعابد الأولى التي يكتشفونها، وبخبرنا بيرنال ديات بأن أول مدينة يقع عليها البصر خلال حملة هيرنانديث دي كوردويا سوف تسمى بـ«القاهرة الكبرى». وسعياً إلى تحديد انطباعاته عن المكسيكيين، يتذكر فرانشيسكو دي آجيلار على الفور: «عندما كنت طفلاً وياقعاً، بدأت قراءة العديد من التواريخ والأخبار المتعلقة بالفرس وبالاغريق وبالرومان. كما عرفت أيضاً عن طريق القراءة الشعائر التي تمارس في جزر الهند البرتغالية». بل إن بوسع المرء أن يتسامل إلى أى حد لا ترجع كل المرونة الذهنية الضرورية لتأمين النجاح للفتح، والتي قدم أوروبيو ذلك العصر برهاناً عليها، إلى ذلك الموقف الفريد، الذي يجعل منهم ورثة ثقافتين: الثقافة الأغريقية - الرومانية من ناحية، والثقافة اليهودية - المسيحية من الناحية الأخرى (لكن ذلك قد تهياً في الواقع منذ زمن طويل، حيث كان التوحد آخذًا في التتحقق بالفعل بين التراث اليهودي والتراث المسيحي، مع استيعاب العهد القديم في العهد الجديد). وسوف تتاح لنا الفرصة مرة أخرى للاحظة الصدامات بين هذين العنصرين في ثقافة الرينيسانس؛ فعن وعن أو دون وعن، لابد لمثلها من أن يجرى سلسلة كاملة من المواجهات و الترجمات والحلول الوسط الصعبة جداً في بعض الأحيان، والتي من شأنها أن تسمح له بتنمية روح التكيف والارتجال، التي من المقدر لها أن تلعب دوراً بالغ الجسم خلال الفتح.

والحال أن الحضارة الأوروبية في ذلك العصر كانت حضارة «غيرية» أكثر من كونها حضارة منكفة على الذات: فمنذ زمن بعيد والقدس، مكانها المقدس بامتياز، ومركزها الرمزي، ليست خارجة عن الأرض الأوروبية وحسب، بل أنها أيضاً خاضعة لحضارة منافسة (الحضارة الإسلامية). وفي عصر الرينيسانس، يضاف إلى هذا الانعراج للمركز المكانى، انحراف، آخر، زمانى للمركز: فالعصر المثالى ليس هو الحاضر ولا المستقبل بل الماضي، بل إنه الماضي غير المسيحي: فهو ماضى الإغريق والرومان. إن المركز فى مكان آخر، وهو ما يتبع امكانية أن يصبح الآخر، يوماً ما، محوراً.

ويتمثل أحد الأشياء التي تثير خيال الفاتحين إثارة شديدة عند دخولهم مكسيكو في ما يمكن تسميته بحديقة حيوانات موكبزموا. فقد كانت الجماعات السكانية الخاضعة تقدم من باب أداء الجزية غاذج من الأنواع النباتية والحيوانية إلى الآزتيك، الذين كانوا قد أوجدوا أماكن يمكن الفرجة فيها على هذه المجموعات من النباتات والطيور والأفاعى

والحيوانات الضاربة. ويبدو أن المجموعات لم تكن مبررة باحالات دينية فقط (حيث يمكن لحيوان ما أن يكون مطابقاً لإله ما)، بل إنها كانت محل اعجاب من جراء ندرة وتنوع الأنواع، أو من جراء جمال النماذج. وال الحال أن هذا يجعلنا نفكر مرة أخرى في سلوك كولومبوس، العالم الطبيعي الهاوى، الذى كان يريد عينات من كل ما كان يصادفه.

وهذه المنشأة، التى يعجب بها الأسبان بدورهم (حيث لم تكن حدائق الحيوانات قد وجدت بعد فى أوروبا)، يمكن فى آن واحد تشببها، ومقارنتها، بمنشأة أخرى، تقاد تكون معاصرة لها: إنها المتاحف الأولى. لقد قام البشر على الدوام بجمع التوارد، الطبيعية أو الثقافية، إلا أن الباباوات لا يبدون فى مراسلة وعرض المخلفات القديمة من حيث هى آثار لثقافة أخرى إلا فى القرن الخامس عشر؛ وذلك أيضاً هو عصر المؤلفات الأولى حول «حياة وعادات» الشعوب النائية. وقد انتقل شئ من تلك الروح إلى كورتييس نفسه، فإذا كان لا يحرص، فى زمن أول، إلا على اسقاط الأوثان وتدمير المعابد، فإننا نراه بعد وقت قليل من الفتح منشغلًا بالحفظ عليها، من حيث هى شاهد على ثقافة الآزتك. وبؤكد شاهد اثبات فى المحاكمة التى أجريت له بعد ذلك بعده سنوات: «لقد بدا مثيراً للضيق، لأنه كان يريد إبقاء معابد الأوثان هذه كآثار تذكارية» ..(Sumario,I, p.232)

أما ما كان يشبه المتحف إلى حد بعيد لدى الآزتك فهو الكراتيبوكاللى، أو معبد الآلهة المختلفة. على أننا سرعان مانرى الفارق: فالأوثان المجلوبة إلى هذا المعبد من الأركان الأربع للبلد لا تستثير موقف إعجاب جماليًا، بل ولا تستثير وعيًا نسبيًا بالاختلافات بين الشعوب. فهذه الآلهة، ما أن توجد فى مكسيكو، تصبح مكسيكية، ويظل استخدامها استخداماً دينياً بشكل خالص، مشابهاً لاستخدام الآلهة المكسيكية، حتى وإن كان أصلها مختلفاً. فلا حديقة الحيوانات ولا هذا المعبد يشهدان على اعتراف بالاختلافات الثقافية على نحو ما يفعل ذلك المتحف الوليد فى أوروبا.

إن وجود مكان مخصص للأخر فى عالم الأسبان العقلى إنما يجد رمزاً فى رغبتهم التى يجرى التأكيد عليها باستمرار فى الاتصال، وهو ما يتعارض بقوة مع تحفظات موكيتيزوما. ورسالة كورتييس الأولى هي: «ما أنا قد إجتننا كل هذه البحار وجتنا من بلاد جد نائية لمجرد أن نراه ونتحدث إليه شخصياً، فإن سيدنا وملكتنا العظيم لا يسعه قبول مسلكتنا إذا ما رجعنا هكذا» (Bernal Diaz,39). «قال لهم القائد عن طريق المترجمين الذين كانوا معنا وأفهمهم أنه لن يرحل، أياً كان الأمر، من هذا البلد قبل أن

يعرف سره، حتى يتمنى له أن يكتب جلالتكما تقريراً صادقاً عنه» (Cortès,1). إن السادة الأجانب، شأنهم في ذلك شأن البراكين، يجتذبون بشكل لا يقاوم رغبة كورتييس في المعرفة، كما لو أن هدفه الوحيد هو كتابة تقرير.

يمكن للمرء القول بأن عين واقع تولى دور نشيط على هذا النحو في عملية التفاعل إنما يكفل للأسبان تفوقاً أكيداً. فهم الوحيدين الذين يمارسون الفعل في هذا الموقف؛ أما الآزتيك فإنهم لا يسعون إلا إلى المحافظة على الأمر القائم، ويكتفون بممارسة رد الفعل. وأن يكون الأسبان هم الذين يعبرون المعنى لكي يجدوا الهندو، وليس العكس، فإن ذلك يعلن بالفعل نتيجة اللقاء. ولا يتسع الآزتيك أكثر في أمريكا الجنوبية أو في أمريكا الشمالية. ومن المثير أن نرى أنه في أمريكا الوسطى فإن الآزتيك على وجه التحديد هم الذين لا يريدون الاتصال ولا يريدون تغيير شئ في حياتهم (غالباً ما يمتنج الشيطان)، وهو ما يتمشى مع اجلالهم للماضي وللتقاليد؛ وذلك في حين أن الشعوب المعاصرة أو التابعة تشارك بشكل أنشط بكثير في التفاعل، وتتجدد مصلحتها في النزاع؛ إن التلاكسكالتيك، حلفاء الأسبان، سوف يكونون من نواح كثيرة السادة الفعليين للبلد في القرن الذي سيتلو الفتح.

* * *

لنتفت الآن إلى إنتاج الخطابات والرموز. لقد كان لدى كورتييس، بادي ذي بدء، اهتمام مستمر بالتأويل الذي يجريه الآخرون - الهندو - لتصوفاته. وسوف يعاقب بقسوة النهابين في جيشه هو لأن هؤلاء الآخرين ياًخذون ما لا يجب أخذه، ويعطون انطباعاً سلبياً عن أنفسهم، في آن واحد. «حين رأى الشر خاليًا من السكان وعلم كيف أن البارادو قد ذهب إلى القرية المجاورة وأخذ الدجاجات والمحلى مع أشياء أخرى قليلة القيمة تخص الأوثان والذهب الذي كان نصفه من النحاس انتابه الانزعاج البالغ من ذلك ووجه لوماً قاسيًا عليه إلى بيبردو دي آبارادو، قائلاً له إن نشر السكينة في ربوع البلاد المفتوحة لا يمكن أن يتم عن طريق الاستيلاء على خيراتهم بهذا الشكل. (...) وقد رد إليهم الذهب والخلوي والأشياء الأخرى كلها. أما فيما يتعلق بالدجاجات، فإنها كانت قد أكلت؛ إلا أنه أمر باعطائهم في مقابلها مصنوعات زجاجية وجليجلات، كما أمر بصرف قميص قشتالي لكل واحد منهم» (Bernal Diaz,25). أو، فيما بعد: «قام جندى يدعى مورا، وهو من مواليد ثيوداد رو دريجو، بسرقة دجاجتين من بيت أحد الهندو في هذه القرية. والحال أن كورتييس، الذي رأى ذلك، قد انتابه الغضب الشديد للسلوك الذى تجراً هذا الجندي على القيام به تحت بصره فى بلد حليف بحيث أنه قد أمر على الفور

بلغ حبل المشنقة حول عنقه» (Bernal Diaz,51). وسبب هذه التصرفات هو على وجه التحديد رغبة كورتيس في السيطرة على المعلومات التي يحصل عليها الهنود: «سعياً إلى تحاشى الظهور بظاهر الطامعين، وسعياً إلى تبديد الفكرة القائلة بأن الدافع الوحيد لمجيئهم هو البحث عن الذهب، كان على الجميع أن يتظاهروا بأنهم لا يعرفون ما هو الذهب» (Gomara,25); و، في القرى: «أعلن كورتيس عن طريق المنادى إنه لا يجب لأحد أن يمس شيئاً آخر سوى الغذا، وإنما كان عقابه الموت - وكان الهدف من ذلك هو الإعلاء من شأن سمعته وحسن نيتها بين السكان الأصليين» (Gomara,29). ويلمح المرء الدور الذي تبدأ مفردات التظاهر في لعبه: «الظهور»، «السمعة».

أما فيما يتعلق بالرسائل التي يرسلها إليهم، فإنها تخضع هي الأخرى لاستراتيجية متماسكة تماماً. فبادئ ذي بدء، يريد كورتيس للمعلومات التي يتلقاها الهنود أن تكون هي عين المعلومات التي يرسلها إليهم؛ ولذا فإنه سوف يقوم بعملية تقدير متحفظ جداً للحقيقة في تصريحاته الخاصة، وسوف يكون عديم الشفقة بشكل خاص تجاه الجوايسис: فمن سوف يقعون في شراكه سوف تقطع أيديهم. وفي البداية، لا يعرف الهنود على وجه اليقين ما إذا كانت جياد الأسنان كائنات يمكن أن تموت؛ وسعياً إلى ابقائهم في هذا الافتقار إلى اليقين، سوف يهتم كورتيس بدنف جثث الحيوانات المفترلة، في الليلة التالية للمعركة. وسوف يلجمـا إلى الكثير من الحيل الأخرى للتستر على مصادر معلوماته الحقيقة، وذلك للإيحاء بأن معلوماته تجيئ، ليس من الاتصال مع البشر، بل من الاتصال مع الغيب. وهو يحكي، فيما يتعلق بإحدى الوشايات: «ما أنهم كانوا يجهلون من علمت به وما أنهم كانوا يعتقدون أنني قد علمت به عن طريق نوع من السحر، فإنهم يتصورون أنه لا يمكن أن يغيب عن ادراكي أى شيء وقد رأوا عدة مرات أنني، لكنني أتأكد من الطريق، كنت أخرج خريطة بحرية ويوصلة، خاصة عندما وجدت طريق كاجواتيزيان، وقد قالوا للعديد من الأسنان أنني قد علمت به بهذه الطريقة. بل إن بعضهم، رغبة منهم في تأكيد حسن نيتهم لي، قد جاءوا إلى وطلباً إلى أن أنظر في العدسة وفي الخريطة لكي أتحقق من حسن نواياهم، لأنني قد عرفت جميع الأمور الأخرى عن طريقهما؛ وقد تركتهم يصدقون أن هذه هي الحقيقة وأن البوصلة والخريطة البحرية تكشفان لي كل شيء» (5).

لقد كان سلوك موكتيزوما متناقضاً (يرحب بالأسبان أم لا يرحب بهم؟)، وقد كشف عن حالة التردد التي كان أمبراطور الآزتيك فيها، وهو ما سوف يستغلـه خصومه. أما سلوك كورتيس فهو غالباً متناقض أيضاً من الناحية الظاهرة؛ لكن هذا التناقض

محسوب وهدفه (وأثره) هو تشوش رسالته، ترك محاوريه في الحيرة. وتعتبر إحدى اللحظات في زحفه صوب مكسيكو نموذجية في هذا الصدد: فكورتيس في ثيبيلا، يستقبله «الكاسيك الأكبر» الذي يأمل في أن القائد الأسباني سوف يساعده في نزع نير الآزتيك. وفي تلك اللحظة يصل خمسة رسل من عند موكتيزوما، مكلفين بجهاية الضرائب؛ وهم يغضبون بشكل خاص من الاستقبال الحسن للأسبان. ويرجع الكاسيك الأكبر إلى كورتيس ليسأله النصيحة؛ ويقول له هذا الأخير أن عليه أن يلقى القبض على الجباة. وسوف يجري عمل ذلك؛ إلا أنه عندما يقترح أهل ثيمپوالا تقديم السجناء قرابين، يعارض كورتيس ذلك ويضيف جنوده هو إلى حرس السجن. وعندما يحل الليل، يطلب من جنوده أن يقتادوا إليه سراً اثنين من السجناء الخمسة، على أن يكونا الأكثر ذكاءً بينهم قدر الامكان؛ وما أن يقنا أماده، يتظاهر بالبراءة، ويدعى الدهشة لحبهما ويعرض الإفراج عنهما؛ بل انه، سعيًا إلى تأمين هربهما، يتولى إخراجهما بإحدى سفنه من أراضي ثيمپوالا. وبعد الإفراج عنهما، يرجعان إلى موكتيزوما ويعكيان له ما يدينان به لكورتيس. وفي صباح اليوم التالي يكتشف أهل ثيمپوالا الهرب ويريدون على الأقل تقديم السجناء الثلاثة الباقين قرابين؛ لكن كورتيس يعارض ذلك، ويتظاهر بالسخط على اهمال الحراس من أهل ثيمپوالا، ويقترح حراسة الثلاثة الآخرين على متون سفنه هو. ويقبل الكاسيك الأكبر وزملاؤه ذلك؛ إلا أنهم يعرفون أيضًا أن موكتيزوما سوف يعلم بتمردتهم؛ وعندئذ يؤدون يمين الولاء لكورتيس، ويتعهدون بمساندته في صراعه ضد إمبراطور الآزتيك. «عندئذ أقسموا بطاعة صاحب الجلالة، أمام الكاتب الشرعي ديبجو جودوى؛ وأذاعوا خبر هذه الأحداث على الجزء الأكبر من قرى هذه المقاطعة. وبما أنهم، من جهة أخرى، لم يعودوا يدفعون الجزية أو يرون أحداً من الجباة، فإنهم لم يتمالكوا أنفسهم من فرط الفرح وهم يفكرون في الاستبداد الذي حُررُوا منه» (Bernal Diaz,⁴⁷

إن مناورات كورتيس موجهة إلى طرفين: أهل ثيمپوالا وموكتيزوما. والمسألة سهلة نسبياً مع الأولين: فكورتيس يحثهم على الانحياز، بشكل لا يقبل الارتداد، إلى صفة. وبما أن الجباة الآزتيك قريبون تماماً والجزية ثقيلة جداً، في حين أن ملك أسبانيا هو تحريض خالص وهو لا يطلب الآن أية ضريبة، فإن أهل ثيمپوالا يجدون ما يكفي من المبررات لاتخاذ قرار نهائي. لكن الأمور أكثر تعقيداً فيما يتعلق بموكتيزوما. فهذا الأخير سيعرف، من ناحية، أن رسالته قد عولموا معاملة سيئة بفضل وجود الأسبان؛ إلا أنه سيعرف أن كورتيس يقدم نفسه في آن واحد كعدو وكحليف، وهو ما يجعل أي إجراء

من جانب موكتيزوما ضده مستحيلاً، أو غير مبرر في جميع الأحوال؛ وهو بهذه البدارة يفرض سلطته، إلى جانب سلطة موكتيزوما، لأن هذا الأخير لا يمكنه أن يعاقبه. وعندما كان موكتيزوما لا يعرف سوى الجزء الأول من القصة، فإنه قد «استعد لمحاربتنا بأفضل قواته وأكثر القادة عنده بسالة»؛ أما بعد أن عرف الجزء الثاني، فإن «سخطه قد تلاشى واعترضه تبع أخبارنا للتعرف على نوايانا» (Bernal Diaz,⁴⁸) والنتيجة التي تترتب على رسالة كورتيس المركبة هي أن موكتيزوما لا يعود يعرف ما يجب عليه أن يقرره، وأنه يضطر إلى الانهياك في البحث عن المعلومات.

والشاغل الأول لكورتيس، عندما يكون ضعيفاً، هو أن يجعل الآخرين يتصررون أنه قوي، لأن يدعهم يكتشفون الحقيقة؛ وهذا الشاغل شاغل مستمر. «ما أنا كنا قد أعلنا أن ذلك الطريق هو الطريق الذي سوف نسلكه، فقد رأيت أن من المناسب المثابرة وعدم التراجع أبداً، حتى لا يخيل إليهم أنني تعززني الشجاعة»⁽²⁾ (بالنسبة لي، فقد رأيت أن عدم ابداء قدر كبير من الشجاعة أمام أهل البلاد الأصليين، خاصة أمام أولئك الذين كانوا أصدقاءنا، سوف يكون كائناً لأن يتبعادوا عنا وقد تذكرت أن الحظ يحالف دائماً الجسورين»⁽²⁾. «لقد بدا لي أنه، على الرغم من أن هذا الطريق ليس هو الطريق الذي يجب أن نسلكه، فإنه سوف يكون من الجبن المرور دون تلقينهم درساً جيداً، وحتى لا يخيل إلى أصدقائنا أن الخوف قد منعنا من ذلك»، الخ⁽³⁾.

وشكل عام، فإن كورتيس إنسان حساس للمظاهر. وعندما يجري تعيينه على رأس العملة، فإن انفاقاته الأولى سوف تكون من أجل ارتداء ثوب مهيب. «لقد أخذ يعتنى بشخصه ويتزين بدرجة أكثر مما كان معتاداً عليه. وقد لبس قلنسوة مزينة بالريش وميدالية ذهبية، كانت تناسبه تماماً» (Bernal Diaz,²⁰)؛ إلا أن يوسع المرأة أن يتصور أنه، خلافاً لزعماء الأزتيك، لم يكن يرتدي كل شارات التميز هذه خلال المعارك. كما أنه لم يختلف قط عن احاطة لقائه مع رسل موكتيزوما بجو احتفالى رسمي، الأمر الذي لابد وأنه كان مضحكاً جداً في الغابة الاستوائية، وإن كان نجاحه في تحقيق الأثر المرجو من ورائه لم يكن محدوداً.

وكان كورتيس يتمتع بسمعة أنه مُحدَّث جيد؛ ونحن نعرف أنه كان يكتب قصائد من حين لآخر، وتشهد التقارير التي كان يرسلها إلى شارل الخامس⁽¹³⁾ على امتلاكه رائع لнациمة اللغة. ويصوّره كتاب الأخبار غالباً وهو منهمك في العمل، أكان ذلك وهو وسط جنوده أم وهو يتحدث إلى الكاسيكارات، من خلال مترجميه. «كان القائد يوجد بينما

أحياناً كلمات جد جميلة، كانت تجعلنا نتصور أن كل واحد منا سوف يكون كونتاً أو دوقاً، وسوف يصبح نبيلاً؛ وهكذا فقد حولنا من حملان إلى أسود، وخرجنا لمحاربة الجيوبش القوية دون خوف أو تردد» (فرنشيسكو دي آجيلار؛ وسوف نعود إلى مناقشة المقارنة مع الأسود والحملان فيما بعد). «ما كان يتميز بلطف طبيعي؛ فقد كان شخصاً محباً وكان يدخل السرور على الأفتدة بعديشه» (Bernal Diaz,20). «وقد نجح كورتيس في الاستحواذ على انتبه الكاسيكارات بكلمات جميلة» (ibid,36). «وقد واساهم كورتيس بكلمات ودية كان هو ودونيا مارينا يجيدان استخدامها» (ibid,89). بل إن عدوه اللدود لاس كاساس يشير إلى اليسر التام الذي كان يتمتع به في الاتصال مع البشر: فهو يصوّره بوصفه إنساناً «كان يجيد التحدث إلى الكافة» وكان يتمتع «بعيوبية ذكية وبدراية بشئون الدنيا» (Historia,III,114 et 115).

وهو يحرص بالقدر نفسه على سمعة جيشه ويساهم بشكل بالغ التبصر في تكوينها. فعندما يقصد مع موكليز وما إلى قمة أحد معابد مكسيكو، والذي يبلغ ارتفاعه مائة وأربع عشرة خطوة، يدعوه أميراطور الآزتيك إلى الاستراحة. «فرد عليه كورتيس من خلال مترجمينا بأنه لا هو ولا أى واحد منا قد جرب التعب قط، أياً كان السبب» (Bernal Diaz,92). وقد جعله جومارا يكشف سر هذا السلوك في خطاب وجهه كورتيس إلى جنوده: «إن نتيجة الحرب تتوقف كثيراً على سمعتنا» (Gomara,114). وعندما يدخل للمرة الأولى مدينة مكسيكو، فإنه يرفض أن يرافقه جيش من الهندو العلّفاء، لأن ذلك قد يقول بأنه علامة على العداوة؛ وفي المقابل، فإنه يلجمأ إلى استعراض كامل قوته عندما يستقبل رسّل زعيم بعيد، بعد سقوط مكسيكو: «سعياً إلى أن يروا أساليبنا في التصرف وإلى أن يروا لما لهم مارأوا، أمرت بخروج جميع الفرسان إلى إحدى الساحات وقد ركضوا على متون خيولهم وتباززوا أمامهم؛ وتقرّز المشاة في تشكيل قتالي إلى جانب حاملي القربينات^(١) الذين أخذوا يطلقون نيران أسلحتهم، وعندئذ أصدرت الأمر بالهجوم على أحد الأبراج» (3). وسوف يتمثل تاكتيكة العسكري المفضل - مادام يتبع عليه التظاهر بالقوة عندما يكون ضعيفاً - في التظاهر بالضعف على وجه التحديد حين يكون قوياً، وذلك بغير الآرتيك إلى الواقع في كمائن قاتلة.

وعلى مدار الحملة، يبدي كورتيس تحبيذه للأعمال المثيرة، وهو على وعي تام بقيمتها الرمزية. فمن الجوهرى، على سبيل المثال، كسب المعركة الأولى ضد الهندو؛

وتدمير أوثانهم خلال التحدى الأول للكهنة، وذلك لاثبات منعه؛ والفوز خلال المواجهة الأولى بين الزوارق الشراعية (الاسبانية) وزوارق الهندو؛ واحراق قصر معين يقع في داخل المدينة لاظهار مدى قوة تقدمه؛ وارتفاع قمة معبد حتى يتسمى للجميع رؤيته. وهو نادرًا ما يلجأ إلى سلاح العقاب، إلا أنه حين يلجأ إليه فإنه يستخدمه بشكل مزدوج وعلى نحو يسمع بأن يعلم الجميع به؛ ونجد مثالاً لذلك في القمع العنفي الذي ينزله بأقليم پانوكو، إثر انتفاضة قام بسحقها؛ ونعن للحظة الانتباه الذي يوليه إلى نشر الخبر: «لقد أمر كورتيس بأن كل واحد من هؤلاء الكاسيكاس (الستين) يجب أن يحضر وريشه. وتم تنفيذ الأمر. وعندئذ جرى احراق جميع الكاسيكاس على محروقة ضخمة وشهد ورثتهم الاعدام. ثم استدعاهم كورتيس بعد ذلك وسألهم عما إذا كانوا قد علموا بتتنفيذ الحكم الصادر ضد آبائهم القتلة؛ ثم أضاف، وهو يتحدث بنبرة قاسية، أنه يأمل في أن يكون المثل كافياً وأنهم لن يشتبه بعد الآن في عصيائهم» (Peter Martyr, VIII,2).

إن عين الاستخدام الذي يقوم به كورتيس لأسلحته إنما يتميز بفعالية رمزية بأكثر مما يتميز بفعالية عملية. وقد جرى صنع منجيبي لن ينبع في العمل؛ لكن ذلك ليس شيئاً خطيراً: «حتى عندما لم يكن له أثر آخر غير بث الرعب في صدورهم، وهو ماحدث بالفعل، فإن هذا الرعب كان من الشدة بحيث أثنا قد تصورنا أن الأعداء سوف يستسلمون؛ وكان ذلك كافياً لنا» (Cortes,3). وفي البداية الأولى للعملة، ينظم استعراضات «صوت وضوء» حقيقة بعيادة، ومدافعة (التي لا تخدم آنذاك أى غرض آخر)؛ ويبدو حرصه على الاستعراض مثيراً تماماً. فهو يخفى في إحدى التواغي فرساً ثم يضع أمامها ضيفه الهندو وجواباً؛ والحال أن الاستعراضات الصاخبة التي يقوم بها هذا الأخير تبث الرعب في صدور هؤلاء الأشخاص الذين لم يروا جواباً فقط. ويأمر كورتيس، وقد اختار لحظة هدوء مؤقت، باطلاق أغيرة المدفع القريبة جداً أيضاً. وهو لم يبتعد هذا النوع من الحيل، لكن ما لاشك فيه أنه أول من تصرف على هذا النحو بصورة منهجمية. وهو، في مناسبة أخرى، يقود ضيفه إلى مكان تكون فيه التربية صلبة، حتى يمكن للجياد أن تركض بسرعة، ويأمر من جديد باطلاق أغيرة المدفع الكبير المحشو بالبارود دون رصاصات. ونعن نعرف، عن طريق روايات الآزتيك، أن هذه الاستعراضات لافتةلى ل تحقيق الهدف من ورائها: «عندئذ فقد الرسل صوابهم وسقطوا من الاغماء. لقد نهاروا وتهاروا واحداً إثر الآخر؛ ولم يعودوا قادرین على امتلاک زمام أنفسهم» (CF,XII,5). والحال أن جولات الاحتياط هذه هي من الفعالية بحيث أن بوسع

راهب صالح أن يكتب وهو مرتاح البال، بعد ذلك بعده سنوات: «إن هؤلاء الناس يشقون فinenotte باللغة بحيث أنه لم تعد هناك حاجة إلى المعجزات» (Francesco de Bologna). وهذا السلوك من جانب كورتيس يذكرنا على نحو لا يقاوم بتعاليم ماكيافيللي^(١٥) شبه المعاصرة. ومن الواضح أن الأمر لا يتعلق بتأثير مباشر، بل يتعلق، بالأحرى، بروح عصر تتجلّى في كتابات الأخير مثلاً تجلى في تصرفات الأول؛ ثم إن الملك «الكاثوليكي» فيرديناند، والذي لا يمكن لشاله أن يكون مجهولاً من جانب كورتيس، يشير ماكيافيللي إليه بوصفه نفوج «الأمير الجديد». فكيف يمكن تجنب المقارنة بين حيل كورتيس ومبادئ ماكيافيللي، التي ترفع السمعة والظهور إلى قمة القيم الجديدة: «ولذا فليس من الضروري لأمير أن يكون حائزاً بجميع الصفات المذكورة أعلاه، إلا أن من الضروري إلى أبعد حد أن يبدو أنه يحوزها؛ بل إنني لأنجاس على القول بأنه إن كان حائزاً لها وإن كان يراعيها دائمًا، فإنها سوف تجر عليه الكوارث؛ إلا أنها سوف تكون مفيدة، إذا ما جرى التظاهر بحيازتها» (Le Prince, 18). وبشكل أكثر عمومية، ففي عالم ماكيافيللي وكورتيس، لا يتحدد الخطاب بالشيء الذي يصفه، ولا بالتمشى مع تراث ما، وإنما يتشكل على نحو فريد من زاوية الهدف الذي يسعى إلى بلوغه.

والبرهان الأفضل الذي يمكن أن يتوافر لدينا فيما يتعلق بمقدرة كورتيس على فهم لغة الآخر والتحدث بها هو اشتراكه في صوغ أسطورة عودة كيتسالكواط، ولن تكون هذه هي المرة الأولى التي يلجا فيها الفاتحون الأسبان إلى استغلال الأساطير الهندية لصالحهم. وقد دون بيير مارتيير القصة المؤثرة لترحيل اللوكاين، سكان جزر البهاما الحالية، الذين كانوا يؤمنون بأن أرواحهم تذهب بعد الموت إلى أرض موعدة، إلى فردوس، حيث يتمنى لهم نيل جميع المرات. والحال أن الأسبان، الذين تعوزهم اليد العاملة والذين لا يتوصلون إلى العثور على متقطعين، يسارعون إلى الاستحواذ على الأسطورة ويستكملونها بما يتمشى مع مصلحتهم الخاصة. «ما أن عرف الأسبان معتقدات سكان الجزر الساذجة المتعلقة بأرواحهم التي لابد لها، بعد التكفير عن الذنوب، من أن تنتقل من جبال الشمال المكسوة بالجليد إلى مناطق الجنوب، حتى سارعوا إلى الاجتهد في اقناعهم بأن يتركوا من تلقاء أنفسهم أرضهم الأصلية ويان يسمحوا لأنفسهم بأن يجري ترحيلهم إلى جزر كوبا وهسبانيولا الجنوبيّة. وقد نجحوا في اقناعهم بأنهم سوف يصلون بأنفسهم إلى البلاد التي سوف يجدون فيها آباءهم وأبناءهم الذين ماتوا، وجميع أقاربهم وكذلك أصدقائهم. وسوف يستمتعون بجميع الم Lazadas بين أحضان أولئك الذين كانوا يحبونهم. وبما أن كهنتهم كانوا قد بثوا في عقولهم بالفعل هذه المعتقدات الزائفة، والتي أكد الأسبان صدقها، فقد رحلوا عن وطنهم، سعيًا وراء

هذا الأمل الذى لاتائل من ورائه. وما أن أدركوا أنهم قد خدعوا، لأنهم لم يجدوا لا آباهم ولا أحداً من أولئك الذين كانوا يرغبون فى لقائهم وكانوا، على الصد من ذلك، مجبرين على مكافحة ارهاقات جسمية وعلى تنفيذ أعمال شاقة لم يكونوا معطادين عليها، حتى سقطوا فى هوة اليأس. فهم إماً أنهم قد أقدموا على الاتجار أو أنهم قد قرروا الموت من الجوع وهلكوا من التعب الشديد، رافضين الاصغاء لأى نداء عقلى بل ورافضين الرضوح للعنف الرامى إلى دفعهم إلى تناول الغذاء. (...) وهكذا هلك هؤلاء اللوكاى التعباء» (VII,4).

أما قصة عودة كيتزا لکوائل إلى المكسيك فهي أكثر تعقيداً، والأثار المترتبة عليها أكثر أهمية. وإليكم الحقائق، فى بعض كلمات. وفقاً للروايات الهندية التى ترجع إلى زمن ما قبل الفتح، فإن كيتزا الكوائل هو، فى آن واحد، شخصية تاريخية (رئيس دولة) وأسطورية (إله). وفي لحظة معينة، فإنه يضطر إلى ترك ملكته والرحيل صوب الشرق (صوب المحيط الأطلسي)؛ وهو يختفى، إلا أنه، حسب روایات معينة للأسطورة، يعد (أو يهدى) بالعودة يوماً ما لاستعادة مملكتاه. ولنلاحظ هنا أن فكرة عودة مخلص لا تلعب دوراً جوهرياً في الميثولوجيا المكسيكية؛ وأن كيتزا الكوائل ليس غير إله وسط آلهة أخرى ولا يحتل مكانة مميزة (خاصة عند سكان مكسيكو، الذين يعتبرونه إله التشمولتىك)، وأن روایات معينة فقط هي التي تعد بعودته، بينما تكتفى روایات أخرى بوصف اختفائه.

والحال أن الروایات الهندية للفتح، خاصة تلك التي جمعها ساهاجون ودوران، تخبرنا بأن موكتيزوما قد تصور أن كورتيس هو كيتزا الكوائل وقد عاد لاسترداد مملكته؛ وهذه المطابقة سوف تكون أحد الأسباب الأساسية لافتقاره إلى القدرة على المقاومة فى وجه زحف الأسبان. ولا يسعنا التشكيك فى أصلية الروایات التي تنقل ما كان يعتقد فيه مزودو رجال الدين بالمعلومات. ومن المؤكد أن فكرة تطابق بين كيتزا الكوائل وكورتيس قد وجدت فى السنوات التي تلت الفتح مباشرة، كما يشهد على ذلك أيضاً الانهماك المتجدد المفاجئ فى إنتاج أشياء ترتبط بعبادة كيتزا الكوائل. وال الحال أن هناك هرة واضحة بين هاتين الحالتين للأسطورة: الحالة القديمة، حيث يعتبر دور كيتزا الكوائل دوراً ثانوياً، وحيث تعتبر عودته غير مؤكدة؛ والحالة الجديدة، حيث يعتبر ذلك الدور مهيمناً، وحيث تعتبر تلك العودة مؤكدة، بصورة مطلقة. ولابد أن قوة ما قد تدخلت للتعجيل بهذا التحول للأسطورة.

وهذه القوة لها اسم: كورتيس. فهو الذى قام بتركيب معطيات عديدة. وقد رأينا أن الاختلاف الجذرى بين الأسبان والهند، وجهل الآرتيك النسبى بالحضارات الأخرى قد

قادا إلى فكرة أن الأسبان آلهة. لكن أية آلهة؟ هنا لابد وأن كورتيس قد قدم الحلقة المقودة، بعده الصلة مع أسطورة عودة كيتزالكواطلى الهاشمية إلى حد ما، ولكن المنتمية بشكل كامل إلى «لغة الآخر». وتصور الروايات التي نجدها عند ساهاجون ودوران المطابقة بين كورتيس وكيتزالكواطلى على أنها ترد على بال موكتيزوما نفسه. لكن هذا التأكيد لا يثبت شيئاً أكثر من أن الأمر كان وارداً بالنسبة للهنود في زمن ما بعد الفتح؛ والحال أن حسابات كورتيس لابد وأنها قد استندت إلى ذلك. وكان كورتيس يبحث عن إنتاج أسطورة هندية تماماً. ونحن نملأ، في هذا بالصدفة، براهين مباشرة أكثر. ومن بين هذه البراهين أن المصدر الرئيسي الأول الذي يؤكّد وجود هذه الأسطورة يتألف من رسائل - تقارير كورتيس نفسه. وهذه التقارير، الموجهة إلى الإمبراطور شارل الخامس، لا تتميز بقيمة وثائقية فقط: فبالنسبة لكورتيس، كما رأينا، يعبر الكلام وسيلة للتلاعب بالأخر قبل أن يكون انعكاساً أميناً للعالم، وفي علاقاته مع الإمبراطور، فإنه يسعى إلى تحقيق الكثير جداً من الأهداف بحيث أن الموضوعية لا تكون أولى شواغله. على أن استحضار هذه الأسطورة، كما نجده في سرده للقاء الأول مع موكتيزوما، حافل بالايحاءات إلى حد بعيد. وكان موكتيزوما قد أعلم، وهو يتحدث إلى ضيفه الأسباني وإلى أعيانه هو: «بالنظر إلى المكان الذي تقولون إنكم قد جئتم منه، أي المشرق، والأشياء التي تقولونها لنا عن السيد الكبير أو الملك الذي أرسلكم إلى هنا، فإننا نعتقد ونعتبر من المؤكد أن هذا الأخير هو مولانا الطبيعي، خاصة وأنكم تقولون لنا إنه قد عرفنا منذ أزمنة بعيدة». وهو ما يرد عليه كورتيس «بما رأيته ملائماً، خاصة بجره إلى الاعتقاد بأن جلالتكم هو من كانوا ينتظرون»⁽²⁾.

وسعياً إلى تشخيص خطابه هو، يستعيد كورتيس، بشكل له دلالته، فكرة «الملاتم» البلاغية الأساسية: فالخطاب محكم بغايته، لا بموضوعه. لكن كورتيس ليس لديه أي اهتمام باقتناع شارل الخامس بأن هذا الأخير هو كيتزالكواطلى بجهل نفسه؛ ولذا فإن تقريره لابد أن يقول الحقيقة، في هذا الصدد. والحال أننا نرى تدخله مرتين، في الحقيقة المحكية: فاعتقاد (أو اشتباه) موكتيزوما الأولى هو بالفعل نتيجة لأقوال كورتيس («بالنظر إلى الأشياء التي تقولونها لنا») وخاصة لهذه الحجة البارعة التي تفيد أن شارل الخامس كان يعرفهم بالفعل منذ زمن بعيد (ما كان يمكن أن يكون من الصعب على كورتيس تقديم براهين في هذا الصدد) وفي ردّه، يؤكّد كورتيس بشكل سافر على تطابق الشخصيتين، مطمئناً بذلك موكتيزوما، وذلك مع بقاءه غامضاً والتظاهر بالاكتفاء بتأكيد اعتقاد كان الآخر قد توصل إليه بسبقه الخاصة.

ولذا فدون أن يكون بوسعنا أن نكون متأكدين من أن كورتيس هو المسؤول وحده عن المطابقة بين كيتزالكواطل والأسبان، فإننا نرى أنه يبذل كل ما في وسعه للمساهمة فيها. وسوف تتوج جهوده بالنجاح، حتى وإن كان لابد للأسطورة من أن تمر بعدد من التحوّلات الأخرى (استبعاد شارل الخامس ومطابقة كورتيس مع كيتزالكواطل بشكل مباشر). وذلك لأن عملها مفيد على جميع المستويات؛ فبهذه الطريقة يمكن لكورتيس الادعاء بأن له شرعية وسط الهنود؛ وعلاوة على ذلك، فإنه يقدم لهم وسيلة تسمح لهم بتبرير تاريخهم الخاص؛ وإلا فإن مجده سوف يكون من قبيل العبث وفي تلك الحالة فإن بوسعنا أن نتصور أن مقاومتهم كان يمكن أن تكون أكثر حدة بكثير. وحتى لو كان موكبزوما لا يطابق بين كورتيس وكيتزالكواطل (وهو، علاوة على ذلك، لا يهاب كيتزالكواطل كثيراً)، فإن الهنود الذين ينشئون الروايات، أى راسمي الصورة الجماعية، يؤذنون بهذا التطابق؛ ولهذا نتائج جسمية بما لا يقاس. والحال أن كورتيس يكفل سيطرته على امبراطورية الآزتيك القديمة بفضل براعته الفائقة في استخدام علامات البشر.

وحتى لو كان كتاب التواريخت، الأسبان أو الهنود، يخطئون أو يكذبون، فإن أعمالهم تظل بليغة بالنسبة لنا؛ فما يوحى به كل منها يكشف لنا عن ايديولوجية مؤلفه، حتى عندما يكون سرد الأحداث زائفًا. وقد رأينا إلى أى حد كان سلوك الهنود السيميوطيقي^(١٦) متمنياً مع سادة المبدأ المراتبي عندهم على المبدأ الديمقراطي ومع هيمنة ما هو اجتماعي على ما هو فردي. وعندما نقارن روايات الفتح نفسها، الهندية والأسبانية، فإننا نكتشف كذلك التعارض بين نوعين من الایديولوجية جد مختلفين. ولنأخذ مثلين من الأمثلة الأكثر ثراءً: كتاب الأخبار الذي حرره بيرنال ديات، من ناحية؛ وكتاب «التقاويم الفلورنسية» الذي جمع مواده ساهاجون، من الناحية الأخرى. إنما غير مختلفين من حيث قيمتهما الوثائقية؛ فالاثنان معاً يحتويان على حقائق متزجة بالأخطاء، كما أنها غير مختلفين من حيث نوعيتها الجمالية؛ فالاثنان معاً يؤثران في المشاعر، بل ويثيرانها. إلا أن أسلوب إنشائهما ليس واحداً. فالسرد في «التقاويم الفلورنسية» هو تاريخ شعب يرويه ذلك الشعب. أما سجل أخبار بيرنال ديات فهو حكاية أشخاص معينين يرويها رجل واحد.

ولا يعني ذلك أن التحديدات الفردية غائبة عن «التقاويم الفلورنسية». إن كثيرين من المحاربين البواسل يشار إليهم بالاسم، كما يشار إلى أقارب العاهل، ناهيك عن هذا الأخير؛ ويشير إلى معارك خاصة، كما يجري تحديد المكان الذي تدور فيه. على أن هؤلاء الأفراد لا يصبحون أبداً «شخصيات»؛ فهم لا يتمتعون بسيكلولوجية فردية مسئولة

عن أفعالهم وتميزهم الواحد عن الآخر. إن القدر يهيمن على سير الأحداث ولا يستشعر المرء، في أية لحظة، أن الأمور كان يمكن أن تحدث بشكل آخر. فليس هؤلاء الأفراد هم الذين يشكلون، من خلال الإضافة أو الانصهار، المجتمع الآرتيكي؛ بل إن هذا المجتمع، على العكس من ذلك، هو المُعطى الأول، ويظل السرد؛ أما الأفراد فليسوا غير مراحل فيه.

أما بيرنال ديات فإنه يروي حكاية أشخاص معينين. وجميع من سوف يجري ذكرهم، وليس كورتيس وحده، يتميزون بسمات فردية، من الناحية الجسمانية ومن الناحية المعنية. وكل منهم خليط مركب من المزايا والعيوب، لا يمكن للمرء التنبؤ بأفعاله؛ لقد انتقلنا من عالم الضروري إلى عالم الاعتباطى، مادام كل فرد يمكن أن يصبح مصدر فعل، لا يمكن التنبؤ به من خلال قوانين عامة. وبهذا المعنى فإن كتاب الأخبار الذي صنفه لا يتعارض فقط مع الروايات الهندية (التي كان يجهلها) بل يتعارض أيضاً مع كتاب الأخبار الذي صنفه جومارا، وهو الكتاب الذي لولاه لكان من الممكن ألا يكتب بيرنال ديات - فالرغبة في تكذيب كتاب جومارا هي التي دفعته إلى الكتابة - ولاكتفى برواية قصته شفهياً، كما لابد وأنه قد فعل ذلك مرات كثيرة. وال الحال أن جومارا يخضع كل شيء لصورة كورتيس، الذي لا يعود بذلك فرداً، بل يصبح شخصية مثالية. أما بيرنال ديات فإنه يستعيد تعددية واختلاف أبطال القصة: وهو يقول، لو كنت فناناً «لكان يسعى كذلك رسم الهيئة التي دخل بها كل واحد في المعركة» (206).

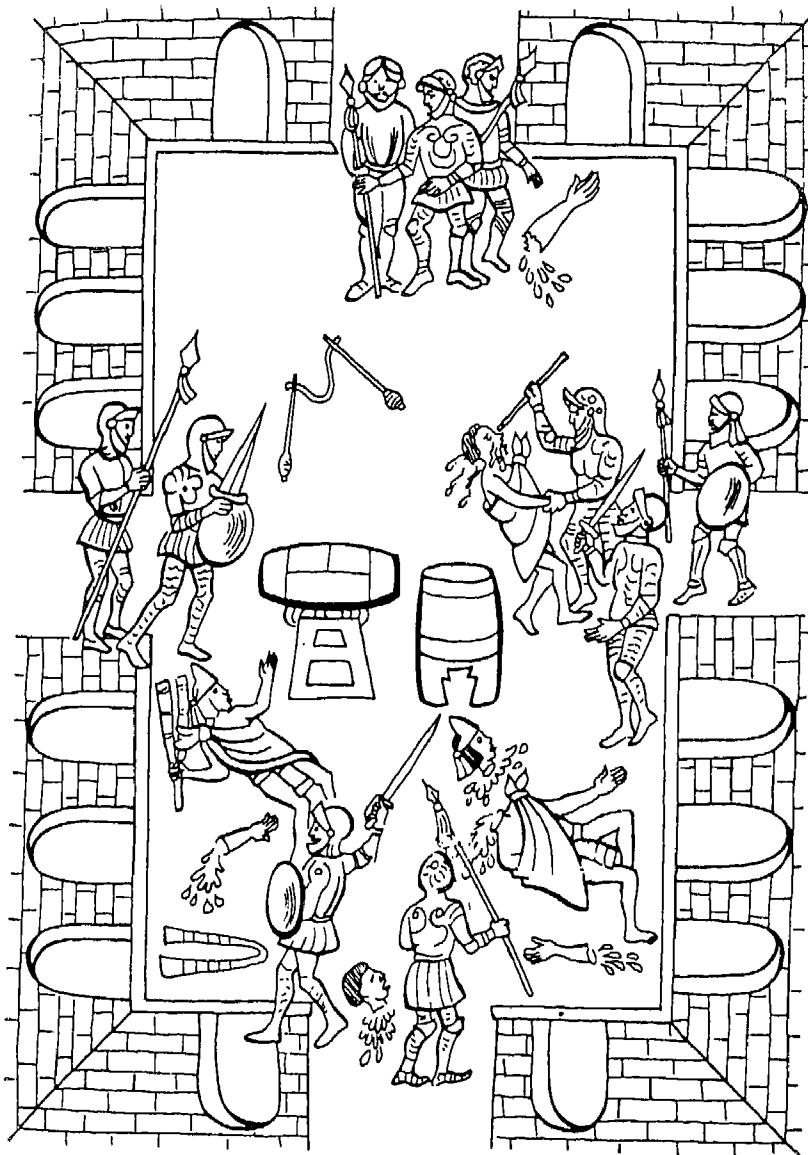
وقد رأينا إلى أي حد يزدحم سرده بالتفاصيل «غير المجدية» (أو بالأحرى غير الضرورية، التي لا تفرضها جبرية القدر): فلماذا يقول لنا أن آجيلار كان يثبت صندله على الخصر؟ لأن هذا التفرد للحدث هو الذي يشكل، في نظره، هوبيته. وصحيف اندا تجده في «التقاويم الفلورنسية» عدداً من التفاصيل التي تنتمي إلى هذا النوع: الهندبات الجميلات اللواتي يلطخن خدوذهن بالطين تفادياً لنظارات الأسبان الشهوانية؛ الأسبان الذين يضطرون إلى وضع منديل على الأنف، تفادياً لرائحة الجثث؛ ملابس كواوهتيموك المعرفة عندما يمثل أمام كورتيس. لكنها تظهر كلها في الفصول الأخيرة، بعد سقوط مكسيكو، كما لو أن انهيار الامبراطورية كان مصحوباً بانتصار الأسلوب السري الأوروبى على الأسلوب الهندي: إن عالم ما بعد الفتح هو عالم مهجن، في الحقائق كما في أساليب الحديث عنها.

وفي «التقاويم الفلورنسية»، فإننا لا نعرف في أية لحظة من الذي يتتحدث، أو بالأحرى، نعرف أن الأمر لا يتعلّق هنا بسرد يقوم به فرد، بل يتعلّق بما تفكّر فيه

الجماعة. وليس من قبيل المصادفة أننا نجهل أسماء رواة هذه الروايات؛ ولا يرجع ذلك إلى إهمال ساهجون، بل إلى عدم أهمية المعلومة. ويمكن للسرد أن يورد العديد من الأحداث التي وقعت في آن واحد، أو في أماكن جد متباعدة الواحد عن الآخر؛ وهو لا يهتم أبداً بتعريفنا بمصادر هذه المعلومات، أو بأن يبين لنا كيف جرى العلم بكل ذلك. فهذه المعلومات بلا مصدر، لأنها تخص الجميع، وهذا على وجه التحديد هو ما يجعلها مقنعة؛ فهي لو كانت ذات أصل شخصي ل كانت، على الضد من ذلك، موضع شك.

وخلال ذلك، فإن بيرنال ديات يؤكّد صدق معلوماته بإبراز الطبيعة الشخصية للمصادر. وخلافاً لبومارا مرة أخرى، فإنه إذا كان يريد الكتابة فإن ذلك لا يرجع إلى أنه يعتبر نفسه مؤرخاً جيداً يمكنه التعبير بشكل أفضل عن حقيقة يعرفها الجميع؛ إن مسار عمره الفريد والاستثنائي يجعله مؤهلاً لأداء دور مدون الأخبار؛ فلأنه كان هناك، شخصياً، لأنه شهد بنفسه الأحداث، يجب عليه الآن أن يتكلم. وهو يتساءل في واحد من تحليقاته الغنائية النادرة: «إذا كان المرء لم يكن موجوداً البتة في معارضنا، إذا كان المرء لم يشهدها ولم يفهمها، فكيف يمكنه رواية حكايتها؟ فمن الذي سوف يروي حكايتها؟ أهو الطيور التي كانت تحلق في الأجواء بينما كنا منهكين في القتال؟ أم هو السحب التي كانت تخيم على رؤوسنا؟ أليس من الأجرد ترك تلك المهمة لنا نحن القادة والجنود الذين كنا مشتركين في المعارك؟» (212). وفي كل مرة يروي فيها مجريات لم يكن شاهداً عليها، يحدد لنا عن طريق من وكيف علم بالقصة - فهو لم يكن الوحيد، في ذلك العصر، بين الفاتحين، الذي يلعب دور الشاهد هذا. وهو يكتب: «لقد كنا جميعاً على اتصال مستمر ببعضنا مع البعض الآخر» (206).

ويوسعنا متابعة هذه المقارنة بين أشكال التمثيل على مستوى التصوير. فالشخصيات المثلثة في الرسوم الهندية ليست مفردة من الناحية الداخلية؛ وإذا كان عليها أن تشير إلى شخص خاص، فإن رمزاً تصوّرياً مُعرَفًا به يظهر إلى جانب الصورة. إن كل فكرة عن المنظور الخطى، ومن ثم عن وجهة نظر فردية، هي فكرة غائبة؛ والأشياء يجري تمثيلها في ذاتها، دون تفاعل ممكن بينها، وليس كما لو أن أحداً ينظر إليها؛ ويجرى الجمع بحرية بين المسطح والمقطع المجمّس: إن صورة (انظر الشكل ٦) تصور معبد مكسيكي قائم كل جدار من جداره منظوراً إليه على نحو مباشر، حيث الكل تابع مستوى الأرض، بينما يظهر الأشخاص بأحجام أكبر من أحجام الجدران. والمنحوتات الآزتيكية مزخرفة من جميع الجوانب، بما في ذلك القاعدة. حتى وإن كانت تزن عدة أطنان؛ والحال أن المتفرج على الشئ هو أيضاً قليل الفردية شأنه في ذلك شأن منفذه؛ فالتمثيل يقدم لنا الماهيات ولا يهتم بالانتicipations التي تتكون لدى إنسان . وليس



(الشكل ٦) المذبحة التي ارتكبها آبارادو في معبد مكسيكو

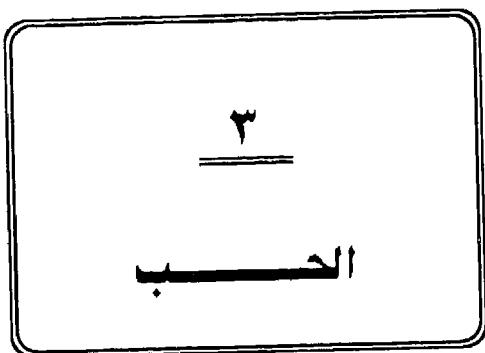
المظور الخطي الأوروبي وليد الحرص على الاعلاء من شأن وجهة نظر فردية وفردية؛ إلا أنه يصبح رمزاً له، مضيئاً نفسه إلى فردية الأشياء المثلثة. وقد يجد من المجازفة ربط ادخال المنظور باكتشاف ويفتح أمريكا؛ على أن الصلة قائمة، ليس لأن توسكانيللي^(١٧)، ملهم كولومبوس، كان صديق برونيلسكي^(١٨) وألبيرتي^(١٩)، رائدى المنظور (أو لأن بيبرو ديللا فرنسيسكا^(٢٠)، وهو مؤسس آخر للمنظور، قد مات في ١٢ أكتوبر ١٤٩٢)، وإنما بسبب التحول الذى تؤدى الحقيقة الأولى والحقيقة الأخرى إلى الكشف عنه وإنتاجه في آن واحد في الأذهان.

والواقع أن سلوك كورتيس السيميوطيقى ينتسى تماماً إلى زمانه وإلى مكانه. فاللغة، في حد ذاتها، ليست أداة وحيدة الاستعمال؛ فهي تخدم عملية الاندماج داخل صنوف الجماعة مثلما تخدم عملية التلاعب بالأخر. لكن موكبزوما يعلى من شأن الوظيفة الأولى، أما كورتيس فإنه يعلى من شأن الوظيفة الثانية. ويوجد مثال آخر لهذا الاختلاف في الدور الذي ينسبه كل جانب من الجانبين للغة القومية. فالآرتيك أو المايا، الذين رأينا على كل حال أنهم يجلون البراعة في ما هو رمزي، لا يجدون أنهم قد فهموا الأهمية السياسية للغة المشتركة، ويتؤدى التنوع اللغوي إلى جعل الاتصال مع الآخرين صعباً. ويكتب ثوريتا: «يجري التكلم بلغتين أو بثلاث لغات مختلفة في كثير من القرى، ولا يكاد يوجد أى اتصال أو ألفة بين الجماعات التي تتكلم بهذه اللغات المختلفة» (٩). وحيث تكون اللغة من حيث الأساس وسيلة لتحديد الجماعة التي تتكلم بها وللتعبير عن تمسكها الخاص، لا يكون من الضروري فرضها على الآخر. وتظل اللغة نفسها كائنة في المكان المحدد باتصال البشر مع الآلهة والعالم، بدلاً من أن ينظر إليها على أنها أداة ملموسة للتأثير على الآخر.

وهكذا فإن الأسبان هم الذين سوف يؤكدون اللغة الناهواتلية بوصفها اللغة الأهلية القومية في المكسيك، قبل أن يتحققوا الأسبانية؛ وسوف يكون الرهبان الفرنسيسكان والدومنيكان هم الذين سوف يقتربون مجال دراسة اللغات الأهلية كما سوف يقتربون مجال تدريس الأسبانية. وهذا السلوك في حد ذاته قد جرى الاعداد له منذ زمن بعيد؛ فعام ١٤٩٢، الذي كان قد شهد بالفعل التزامن المثير بين الانتصار على العرب والنفي المفروض على اليهود واكتشاف أمريكا، هذا العام هو أيضاً العام الذي سوف ينشر فيه أول كتاب عن نحو لغة أوروبية حديثة، وهو كتاب نحو اللغة الأسبانية الذي صنفه أنطونيو دي نيريخا. إن المعرفة، النظرية هنا، باللغة إنما تشهد على موقف جديد، وهو موقف لا يعود موقف تمجيل، بل هو موقف تحليل وادرار لفائدة لها العملية؛ وقد كتب نيريخا في مقدمته هذه الكلمات الخامسة: «لقد كانت اللغة دائماً قرينة الامبراطورية».

حواشي الباب الثاني (الفتح)

- (١) كورتيس : هيرناندو كورتيس (أو كورتيز) (١٤٨٥ - ١٥٤٧) ، مستكشف إسباني ، فاتح المكسيك .
- (٢) مونتيزوما الثاني - (أو مونتيزوما الثاني) « ٤١٤٧٩ - ١٥٢٠ »: الامبراطور الأزتيكي للمكسيك بين عامي ١٥٠٢ و ١٥٢٠ .
- (٣) الأزتيك : شعب سكن المكسيك ، وأقام حضارة متقدمة قبل الفتح الأسباني ، واسم الشعب مستمد من "آزتاكالان" ، المكان الأسطوري الذي جاء منه .
- (٤) التلاكالتيك : سكان تلاكسكالا .
- (٥) الأركويات : أسلحة نارية قديمة .
- (٦) المايا : شعب سكن جنوب شرق المكسيك وأمريكا الوسطى وأقام حضارة متقدمة قبل الفتح الأسباني .
- (٧) التشولولتيك : سكان تشولولا .
- (٨) الإنكا : شعب سكن البيرو وأقام حضارة متقدمة قبل الفتح الأسباني .
- (٩) تجدد فكرة رد التيارات الفكرية الحديثة (ومن بينها الماركسية) إلى عملية علمية للأفكار المسيحية أشمل شرح لها في كتاب كارل لوقيت ، « المعنى في التاريخ» (شيكاغو، ١٩٤٩) . ويترد أشعل تفيد لهذه الفكرة في كتاب هائز بلومينبيرج ، "مشروعية العصر الحديث" (كامبردج ، ماس، ١٩٨٣) . وللاطلاع على عرض لرأي ماركس في التطور التاريخي يوصي عملية متناقضة لاعقلية خطيبة ، أنظر كتاب اليكس كالينيكوس: « ضد ما بعد الحداثة » (كامبردج ، ١٩٨٩) .
- (١٠) الملائقي : طائر مائي .
- (١١) الأوتومي : شعب هندي في وسط المكسيك .
- (١٢) الرينسانس : عصر النهضة في أوروبا خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر .
- (١٣) شارل الخامس (١٥٠٠ - ١٥٥٨) : امبراطور الامبراطورية الرومانية المقدسة بين عامي ١٥١٩ ، ١٥٥٦ ، وهو نفسه شارل الأول ، ملك إسبانيا بين عامي ١٥١٦ و ١٥٥٦ .
- (١٤) القريبات : نوع من البنا دق .
- (١٥) ماكياثيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) : سياسي فلورنسي وكاتب حول شؤون الحكم . من أبرز أعماله كتاب « الأمير » .
- (١٦) السيميرطيقى : المتعلق بالرموز والعلامات .
- (١٧) توسكانيلى : باولو دال برتسو توسكانيلى (١٣٩٧ - ١٤٨٢) - عالم في مظهر الكون وتركيبه العام ، وعالم رياضيات ، وطبيب إيطالي . يقال إن الخريطة التي رسمها للعالم قد استخدمها كولومبوس في رحلته إلى أمريكا .
- (١٨) برونيللسكي: فيليپو برونيللسكي (١٤٣٧ - ١٤٤٦) ، فنان معماري إيطالي ، كان أحد من يادروا بتأسيس نظرية علمية عن المنظور .
- (١٩) آلبيرتن: ليون باتيستا آلبيرتن (١٤٠٤ - ١٤٧٢) - فنان معماري ورسام إيطالي ، درس قوانين المنظور دراسة علمية .
- (٢٠) پيرو ديللا فرنشيسكا (١٤٢٠ - ١٤٩٢) : رسام ومنظر وعالم رياضيات . إيطالي - المترجم .



٣

الخطب

الفهم والاستيلاء التدمير

يفهم كورتيس عالم الآزتيك الذى يتكتشف امام عينيه فهماً جيداً نسبياً، ويشكل أفضل بالتأكيد من فهم موكتizوما للحقائق الأسبانية. على أن ذلك الفهم الأرقى لا يحول دون قيام الفاتحين بتدمير الحضارة والمجتمع المكسيكين؛ بل إنه ليبدو لنا، على العكس من ذلك تماماً، أن التدمير لا يصبح ممكناً إلا بفضل ذلك الفهم على وجه التحديد. ويوجد هنا تسلسل رهيب، حيث يقود الفهم إلى الاستيلاء، والاستيلاء إلى التدمير. وهو تسلسل تتطلع إلى اثارة الشكوك حول طابعه الحتمي. ألا يجب للفهم أن يكون مواكباً للتعاطف؟ وألا يجب حتى للرغبة في الاستيلاء، في الثراء على حساب الآخر، أن تقود إلى الرغبة في المحافظة على ذلك الآخر، الذي هو مصدر ممكن للثروات؟

سوف يكون من السهل حل مفارقة الفهم - الذي - يقتل إذا ما أمكننا أن نرصد في الوقت نفسه، لدى أولئك الذين يفهمون، حكم قيمة سلبياً تماماً على الآخر؛ إذا ما ترافق النجاح في المعرفة مع رفض قيمى. ويمكننا أن نتصور أن الأسبان، وقد توصلوا إلى معرفة الآزتيك، قد انتهوا إلى أنهم يستحقون الإزدراء بشكل دفعهم إلى اعتبارهم هم وثقافتهم غير أهل للحياة. والحال أننا إذا ماقرأنا كتابات الفاتحين فسوف نجد أن الأمر ليس كذلك على الاطلاق وسوف نجد أن الآزتيك يستثيرون إعجاب الأسبان، على مستويات معينة على الأقل. وعندما يتبعين على كورتيس اصدار حكم على هنود المكسيك، فإن ذلك سوف يكون دائماً في اتجاه تشبيههم بالأسبان أنفسهم؛ والأمر هنا أكثر من مجرد نهج أسلوبى أو سردى. «لقد ذكرت بجلالتكم فى إحدى رسائلى أن أهالى هذا البلد أكثر ذكاء بكثير من أهالى الجزر؛ وأن فهمهم وحسن ادراكهم يبدوان لنا كافيين لأن يكون بسعهم التصرف كمواطين عاديين» (3). «فى تصرفاتهم ومعاملاتهم، يتميز الناس بنفس أساليب العيش السائدة فى أسبانيا تقريباً، ويتميزون بما يتميز به الأسبان من نظام وانسجام؛ وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء الناس برأيى وأنهم بعيدون جداً عن معرفة الرب وعن الاتصال مع الأمم الرشيدة الأخرى، فإن الوقوف على ما توصلوا إليه فى جميع الأمور لما يثير الاعجاب» (2). وسوف نرى أن كورتيس يعتبر أن الاتصالات مع حضارة أخرى يمكن أن تدل على مستوى عال من الثقافة.

ويعتقد كورتيس أن مدن المكسيكيين متحضره تحضر مدن الأسبان، وهو يقدم برهاناً غريباً على ذلك: «هناك كثير من الناس الفقراء الذين يستجدون الأغنياء في الشوارع والبيوت والأسواق، مثلما يفعل الفقراء في إسبانيا وفي البلدان الأخرى التي يوجد فيها قوم راشدون» (2). الواقع أن المقارنات هي دائمة في صالح المكسيك ولا يمكن للمرء إلا أن يدهش لدقتها، حتى وإن أخذنا في اعتبارنا رغبة كورتيس في تجديد مآثر البلد الذي يقدمه هدية لامبراطوره. وقد حدثني (...) الأسبان بشكل أحسن عن معسكر محصن بقلعة، كان أعظم وأقوى وأفضل تشييداً من قلعة بورجوس» (2). «وتدkena هذه السوق بسوق النسوجات الحريرية في غرناطة، وذلك مع الفارق الذي يتمثل في أن كل شيء يتوافر هنا بكثيات أكبر بكثير» (2). «إن البرج الرئيسي أكثر ارتفاعاً من برج كاتدرائية أشبيلية» (2). «سوق تينوكسيستيلان عبارة عن ساحة واسعة محاطة كلها بالرواقات وأوسع من ساحة سالامانكا» (3). ويقول راوية آخر: «حتى لو كان الأسبان هم الذين قاموا به، لما امكنهم تنفيذه على نحو أفضل» (Diego Godoy). والخلاصة: «لا يمكنني قول شيء آخر عنه سوى أنه لا يوجد في إسبانيا شيء شبيه به» (Cortes,2). ومن الواضح أن هذه المقارنات تشهد على الرغبة في فهم المجهول بمساعدة المعلوم، إلا أنها تتضمن أيضاً توزيعاً منهجاً ومحيناً للقيم.

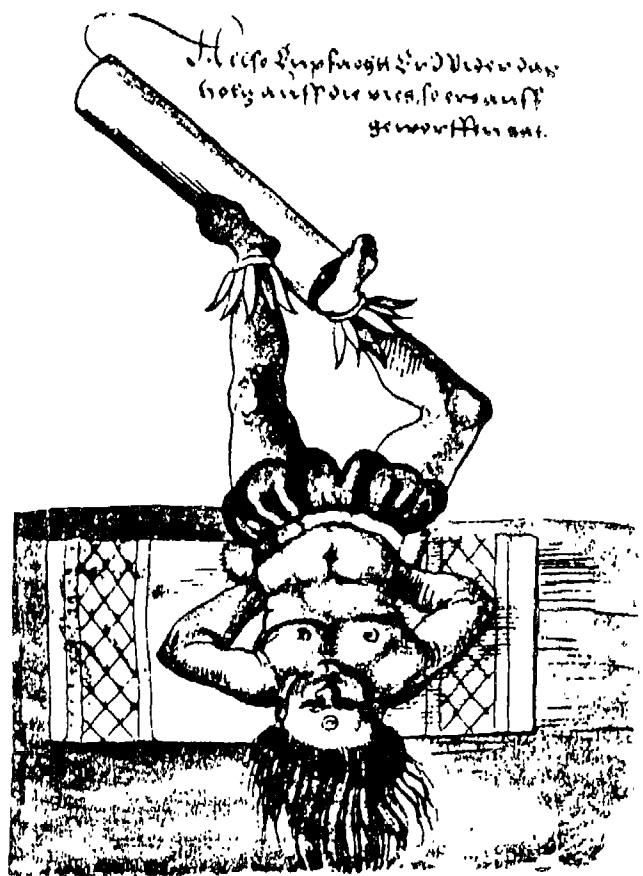
عادات الآزتيك، أو على الأقل عادات قادتهم، أكثر رهافة من عادات الأسبان. ويصف كورتيس في دهشة الأطباق المحسنة في قصر موكتيزوما: «ما أن الطقس بارد، فإنهم يضعون كل طبق وكل إناء على موقـد مزود بالجمل حتى لا يبرد شيء من جديد» (2). ويفعل بيرنال دياث الشيء نفسه فيما يتعلق ببيوت الراحة: «لقد جرت العادة، سعياً إلى عدم اهدار شيء من هذا البراز، على إنشاء ملاجيء مصنوعة من البوص أو من القش أو من الأعشاب، على طول جميع الطرق، حيث يمكن للمرء أن يدخل، إن كان يريد إخراج ما في جوفه، دون أن يراه المارة» (92).

ولكن لماذا الاقتصر على إسبانيا؟ إن كورتيس على ثقة من أن العجائب التي يراها هي أعظم عجائب الدنيا. «ليس هناك أمير معروف في العالم يملك أشياء يمثل هذه الجودة» (2) «في العالم كله، لا يمكن نسج ملابس مماثلة ولا تلوينها بألوان طبيعية بهذه الدرجة من التعدد والاختلاف، ولا زخرفتها بهذه الدرجة من الروعة» (2) «إن المعابد مشيدة من حيث الخشب والبناء تشييداً بالغ الروعة بحيث أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أفضل منها في أي مكان» (2) «لقد صيفت من الذهب والفضة بشكل يفوق المقدرة بحيث أنه لا يمكن أن يوجد في العالم صانع يمكنه عمل شيء أفضل منها» (2). لقد كانت هذه

المدينة (مكسيكو) أجمل شئ في العالم» (3). والتشبيهات الوحيدة التي يجدها بيرنال ديات مأخوذة عن روايات الفروسية (والحق أنها كانت مادة القراءة المحببة لدى الفاتحين): «لقد قلنا فيما بيننا أن هذا يشبه البيوت المسحورة في رواية L' Amadis وذلك بسبب الأبراج العالية والمعابد وجميع انواع البناءات المبنية بالجص والرمل، حتى في ماء البحيرة. وقد تساءل أشخاص من بيننا عما إذا كان كل ما نراه ليس أكثر من حلم» (87).

كل هذا القدر من الافتتان، ومع ذلك يتلوه تدمير كامل كالذى حدث إن بيرنال ديات يكتب بحزن مرير، وهو يسترجع رؤيتها الأولى لمكسيكو: «أقول مرة أخرى إننى حين رأيت هذا المشهد لم يكن يسعنى أن أصدق أنه يمكن أن يكتشف في العالم بلد آخر شبيه بالبلد الذى دخلناه (...). أما اليوم فإن هذه المدينة كلها قد دمرت ولم يبق منها شئ على حاله» (87). وهكذا فإن اللغز، بدلاً من أن يجد حلّاً له، افأ يزداد كثافة: فالاسبان لم يفهموا الآزتيك فهمًا جيدًا وحسب، بل انهم، علاوة على ذلك، قد أعجبوا بهم، ومع ذلك فقد ابادوهم؛ فلماذا؟

لنعد مرة أخرى إلى قراءة عبارات كورتيس التي يعبر فيها عن إعجابه. ففيها شئ مثير للانتباه: إنها تتعلق كلها، فيما عدا استثناءات جد قليلة، بأشياء: عمارة البيوت، السلع، المنسوجات، المجوهرات. فشأنه في ذلك شأن سائح من أيامنا، وهو السائح الذي يعجب بجودة الحرف عندما يرحل في افريقيا أو في آسيا دون أن تخطر بباله مع ذلك فكرة مشاطرة الحرفيين الذين ينتجون هذه الأشياء حياتهم، يشعر كورتيس بالافتتان أمام المنتجات الآزتكية، لكنه لا يعترف بخالقها كذوات فردية انسانية يجب أن توضع على مستوى واحد معد. ويساعد حادث تال للفتح على تصوير هذا الموقف تصويراً جيداً: عندما يرجع كورتيس إلى اسبانيا، بعد بعض سنوات من الفتح، سراه يعد عينة جد مهمة من كل ما اعتبره مثيراً في البلد المفتوح «لقد جمع عدداً كبيراً من الطيور المختلفة عن طيور كاستيا - وهو شئ جدير تماماً بأن يُشاهد - وغرين وباريكات⁽¹⁾ عديدة من العنبر السائل ومن البلسم المجد ويلسمها سائلاً آخر كالزيت، وأربعة هنود يعتبرون أستاذة في فن التلاعيب بالعصى بالأقدام، وهي لعبة مثيرة بالنسبة للكاستيا وبالنسبة لأى بلد آخر أياً كان، وهنوداً آخرين ايضاً، كانوا من الراقصين البارعين، الذين كانوا يأتون بحركات تجعل المرء يعتقد أنهم يحلقون في الهواء؛ وقد جاء بثلاثة هنود محدوديين وأفراد كانوا أجسامهم معوجة بشكل فظيع» (Bernal Diaz, 1941)، انظر الشكل ٧). ونحن نعرف أن هؤلاء البهلوانات وشواذ التكوين قد استشاروا الاعجاب في بلاط اسبانيا كما في حضرة البابا كليمنت السابع، الذي وصلوا إليه فيما بعد.



(الشكل ٧) أحد المهوّنات الأزتيك الذين أرسلهم كورتيس
إلى بلاط شارل الخامس

لقد تغيرت الأمور قليلاً منذ كولومبوس الذي قام هو الآخر، كما نذكر ذلك، باضطهاد هنود من أجل استكمال نوع من مجموعة عالم طبيعي، حيث أخذوا مكانهم إلى جانب النباتات والحيوانات؛ والذي لم يكن يهتم إلا بالعدد: ستة رؤوس من النساء وستة رؤوس من الرجال. وفي تلك الحالة، يمكن أن يقال أن الآخر قد جرى اختزاله في وضعية الموضوع (الشئ). ولم يكن كورتيس يتبنى وجهة النظر نفسها، لكن الهندو لم يصبحوا مع ذلك ذواتاً بالمعنى الكامل. أي ذواتاً مشابهة للذات التي تدركهم. والمكانة التي لابد لهم من احتلالها في ذهنه هي بالأحرى مكانة متوسطة. فمن المؤكد انهم ذوات، لكنها ذوات مختزلة في دور منتجي الموضوعات، دور الحرفيين أو البهلوانات الذين يعجب المرء بأدائهم، لكنه اعجاب يؤكد بدلاً من أن يمحو المسافة الفاصلة بينهم وبينه؛ ولا يجري نسيان انتمائهم إلى سلسلة «النواود الطبيعية» نسياناً تماماً. وعندما يقارن كورتيس أداءهم بأداء الأسبان، حتى وإن كان ذلك بهدف التكرم عليهم بالصدارة، فإنه لم يتخل عن وجهة نظره المنكفة على الذات، بل ولم يحاول أن يفعل ذلك: أليس صحيحاً أن أمبراطور الأسبان هو الأعظم، وأن رب المسيحيين هو الأقوى؟ وتشاء الصدف أن يكون كورتيس، الذي يعتقد ذلك، إسبانياً ومسيحياً. وعلى هذا المستوى، مستوى الذات في علاقتها مع ما يجعلها كذلك، وليس مع الموضوعات التي تنتجهما، لا يمكن اعتبار الهند متوفيقين. وعندما يتعين على كورتيس الاعراب عن رأيه في عبودية الهند (وهو يفعل ذلك في مذكرة موجهة إلى شارل الخامس)، فإنه لا ينظر إلى المسألة إلا من زاوية واحدة: زاوية ربحية المشروع؛ ولا يمكن أن تشاربنته مسألة ما قد يريده الهند، بدورهم (فما داموا ليسوا ذواتاً، فإنهم ليست لهم ارادة). «لاشك أن السكان الأصليين يجب أن يطيعوا الأوامر الملكية الصادرة عن جلالتكم، أي كانت طبيعتها»: تلك هي نقطة انطلاق تفكيره، الذي يعمل فيما بعد على البحث عن اشكال الخضوع التي سوف تكون أكثر فائدة للملك. ومن المثير جداً للانتباه أن نرى كيف أن كورتيس يفكر، في وصيته، في جميع أولئك الذين يجب لهم الحصول على ماله: أسرته وخدمه، الأدبية والمستشفى والمعاهد؛ إلا أنه لا يجري الحديث البثة عن الهند، مع انهم المصدر الوحيد لجميع ثرواته...».

إن كورتيس يهتم بالحضارة الأزتيكية، ويظل غريباً عنها بالكامل في الوقت نفسه. وهو ليس الوحيد في ذلك: فهذا هو مسلك الكثيرين من الناس المستنيرين في زمنه. ومنذ عام ١٥٢٠ تقريباً، يعبر البيرت ديرر عن اعجابه بأعمال الحرفيين الهنود، التي أرسلها كورتيس إلى البلاط الملكي: إلا أنه لا يخطر بباله محاولة عمل شيء من

نوعها؛^(٢) وتظل صور الهنود نفسها، والتي رسمها ديرر، وفية بالكامل للأسلوب الأوروبي. وسرعان ما سوف يجري اختفاء هذه الأشياء الغرائبية في المجموعات وتحت ركام من التراب؛ إن «الفن الهندي» لا يمارس أي تأثير على الفن الأوروبي في القرن السادس عشر (خلال ماسوف يحدث له «الفن الزنجي» في القرن العشرين). ولتحاول صوغ الأمور بشكل آخر؛ في أفضل الحالات، يتحدث الكتاب الأسبان حديثاً جيداً عن الهنود؛ لكنهم فيما عدا استثناءات نادرة، لا يتوجهون أبداً بالحديث إلى الهنود. والحال إنني، بالحديث إلى الآخر (ليس من خلال إصدار الأوامر إليه وإنما من خلال الانهمام في حوار معه) اعترف له، على نحو محدد، بمنزلة ذات مماثلة لما أنا عليه أنا نفسي. وهكذا يمكننا الآن من ثم تحديد العلاقة بين الكلمات التي تشكل العنوان الذي اخترتته [لهذا الفصل] : إذا كان الفهم غير مصحوب باعتراف كامل بالأخر كذات، فإن هذا الفهم يهدد بأن يستخدم في غایيات استغلال، «استيلاء»؛ إن المعرفة سوف تصبح تابعة للسلطة. أمّا ما يظل غامضاً، فهو، من ثم، العلاقة الثانية: لماذا يقود الاستيلاء إلى التدمير؟ لأن هناك تدمير بالتأكيد، ويجب، لمحاولة الرد على هذا السؤال، تذكر عناصره الأساسية.

يجب علينا تناول تدمير الهنود في القرن السادس عشر على مستويين، مستوى كمي ومستوى نوعي، وفي غياب احصاءات معاصرة، فإن مسألة عدد الهنود الذين قتلوا يمكن أن تكون موضوع مجرد تخمين، بما يحتمل الإجابات الأكثر تناقضاً. وصحيف أن الكتاب القدماء يقتربون أرقاماً؛ إلا أنه، بشكل عام، حين يقول كاتب مثل بيرنال دياث أو مثل لاس كاساس «مائة ألف» أو «مليون» فإن بوسعنا الشك في أنهما قد أتيحت لهما على الأطلاق إمكانية حصر الاعداد، وإذا كانت هذه الأرقام تعنى في نهاية الأمر شيئاً، فإنه شئ غير محدد للغاية: «كثير». ومن ثم فإننا لم نأخذ مأخذ الجد «ملايين» لاس كاساس في كتابه «أخبار موجزة جداً عن تدمير بلاد الهند» حين يحاول حصر عدد الهنود الذين اختفوا. على أن الأمور قد تغيرت تماماً منذ أن توصل مؤرخون من زماننا، عن طريق مناهج مبتكرة، إلى تقدير عدد سكان القارة الأمريكية عشية الفتح بدرجة عالية من المعقولة، وذلك لمقارنة عدد هؤلاء السكان بالعدد الذي تجده بعد ذلك بخمسين أو بمائة سنة، استناداً إلى تعدادات أسبانية. ولم يتسع إثارة أية حجة جادة ضد هذه الأرقام، وأولئك الذين يواصلون، اليوم أيضاً، رفضها، إنما يفعلون ذلك لمجرد أنه، لو كان الأمر صحيحاً، فإنه سوف يسبب صدمة عميقة. والواقع أن هذه الأرقام تؤيد مزاعم لاس كاساس: ليس لأن تقديراته جديرة بالثقة، بل لأن أرقامه تقترب من الأرقام التي تم تحديدها اليوم.

ودون الدخول في التفاصيل، ولمجرد اعطاء فكرة عامة (حتى وإن كنا لا نشعر أن من حقنا البتة جبر الأرقام عندما يكون الأمر متعلقاً بالحيوات البشرية)، يجب أن نتذكر إذاً أن عدد سكان الأرض في عام ١٥٠٠ لا بد وأنه يبلغ نحو ٤٠٠ مليون نسمة، يسكن ٨٠ مليوناً منهم القارتين الأميركيتين. ويحلول أواسط القرن السادس عشر، يتبقى من هذه الملايين الشماني عشرة ملايين. أما إذا قصرنا حديثنا على المكسيك، فإن عدد سكانها، عشية الفتح، يبلغ نحو ٢٥ مليون نسمة؛ بينما يبلغ في عام ١٦٠٠ مليون نسمة.

وإذا كانت كلمة إبادة قد استخدمت استخداماً دقيقاً في الحديث عن حالة ما، فهذه الحالة هي تلك التي نتحدث عنها. فهذا رقم قياسي، ليس فقط من الناحية النسبية (تدمير بنسبة ٩٠ في المائة وأكثر)، وإنما من الناحية المطلقة أيضاً، لأننا نتحدث عن انخفاض لعدد السكان يقدر بـ ٧٠ مليون إنسان. ولا يمكن أن تقارن مذبحة من مذابح القرن العشرين الكبري بهذه المجازرة. وسوف يكون بوسعنا أن نفهم مدى عبثية الجهود التي يبذلها كتاب معينون لتبييد ما يسمى بـ «الأسطورة السوداء» التي تؤكد مسئولية أسبانيا في هذه الإبادة ومن ثم تخرج سمعتها. أما السواد فهو موجود بالفعل، حتى وإن لم تكن هناك أية أسطورة. والمسألة ليست أن الأسبان أسوأ من المستعمرات الآخرين: فكل ما في الأمر أنه قد اتفق انهم هم الذين احتلوا أمريكا آنذاك، وأن أي مستعمر آخر لم تتح له الفرصة، قيل لهم أو بعدهم ، للقضاء على مثل هذا العدد الغير من البشر في آن واحد. والحال أن الانجليز أو الفرنسيين، في ذلك العصر نفسه، لا يتصرفون بشكل مختلف؛ وكل ما في الأمر هو أن توسعهم ليس على النطاق نفسه، ومن ثم فإن الخسائر التي يمكنهم التسبب في حدوثها لا تكون، أيضاً، بالحجم نفسه.

إلا أنه قد يقال أنه لا معنى لمحاولة تحديد المستويات، أو حتى للحديث عن إبادة بخلاف من الحديث عن كارنة طبيعية. فالأسبان لم يقوموا بإبادة مباشرة لهذه الملايين من الهندود ولم يكن بسعتهم القيام بها، وإذا ما التفتنا إلى الأشكال التي اتخذها انخفاض عدد السكان، فإننا نرى أنها ثلاثة، وأن مسئولية الأسبان تتناصف عكسياً مع عدد الضحايا الذين راحوا ضحية كل شكل منها:

١- عن طريق القتل المباشر، خلال المروب أو خارجهما: عدد مرتفع، إلا أنه صغير نسبياً؛ مسئولية مباشرة.

٢- نتيجة معاملات سيئة: عدد أكثر ارتفاعاً؛ مسئولية (بالكاد) مباشرة بدرجة أقل.

٣- عن طريق الأمراض، عن طريق «الصدمة الميكروبية»: الجانب الأعظم من السكان؛ مسئولية موزعة وغير مباشرة.

وسوف أعود إلى النقطة الأولى، لأننا نتناول تدمير الهند على المستوى النوعي؛ إلا أنه يجب أن نرى هنا فيم وكيف تمثل مسؤولية الأسبان في الشكلين الثاني والثالث للموت. إن ما أقصده بـ «المعاملات السيئة» هو بالدرجة الأولى ظروف العمل التي فرضها الأسبان، خاصة في المناجم، ولكن ليس فيها وحدها. فلم يكن أيام الفاتحين - المستعمرین من وقت يمكن إضاعته، وكان عليهم أن يصيغوا أغنياء على الفور؛ ومن ثم فإنهم يفرضون وتبير عمل لا تحتمل، دون أي حرص على المحافظة على صحة، ومن ثم على حياة عمالهم؛ ومتوسط عمر عامل في المناجم في ذلك العصر لا يتجاوز خمسة وعشرين عاماً. أما خارج المناجم، فإن الضرائب غير معقولة بحيث أنها تقود إلى النتيجة نفسها. ولا يولي المستعمرون الأولياء انتباها إلى ذلك، لأن الفتوحات تتلاحم آنذاك بسرعة شديدة بحيث أن موت جماعة سكانية بأكملها لا يزعجهم بشكل حاد. فبالإمكان دائمًا جلب جماعة أخرى من الأراضي المفتوحة حديثاً. ويلاحظ متولينيا: «لقد كانت الضرائب المطلوبة من الهند من الارتفاع بحيث أن مدننا كثيرة، عاجزة عن الدفع، كانت تتبع للمراببين بينهم أراضي وأطفال القراء، ولكن لما كانت الضرائب متكررة جداً ولما كانوا غير قادرين على الوفاء بها ولو ببيع كل مالديهم، فإن مدننا معينة قد أصبحت مقفرة تماماً من السكان وكانت مدن أخرى تفقد سكانها» (III,4). كما أن الانزال إلى مرتبة العبودية يؤدي بشكل مباشر وبشكل غير مباشر، إلى انخفاضات جسيمة للسكان. وال الحال أن خوان دي ثوماراجا، أستاذ مكسيكو الأول، يصف على النحو التالي نشاطات نونيyo دي جواثمان، الفاتح والطاغية: «عندما بدأ في حكم هذه المقاطعة، كانت تضم ٢٥٠٠٠ نسمة من الهند الطيعين والمسالمين. وقد باع منهم ١٠٠٠٠ كعبيد، بينما هجر الآخرون قراهم، خوفاً من أن يلقوا المصير نفسه».

والى جانب زيادة معدل الوفيات، فإن الظروف الجديدة للمعيشة تؤدي أيضاً إلى انخفاض في معدل المواليد. ويكتب ثوماراجا ذاك نفسه إلى الملك: «لقد كفوا عن الاقتراب من زوجاتهم، حتى لا ينجبو عبيداً»؛ ويوضح لاس كاساس: «وهكذا فإن الزوج والزوجة لم يكونا يتقيان أو يجتمعان على مدار ثانية أو عشرة أشهر، أو سنة؛ وعندما كانوا يتقيان في نهاية تلك المدة، فإنهما كان يكونان جد متعبين ومنهكين من الجوع والعمل، وجد مكدودين ومضنيين، الزوج كما الزوجة، بحيث إنهما لا يهتمان كثيراً بأن تحدث بينهما معاشرات زوجية. وهكذا فقد كفوا عن الانجاب. وكان المواليد الجدد يموتون بسرعة، لأن أمهاتهم، المتبعات، والجماعات، لم يكن لديهن لبن لتغذيتهم . وعندما كنت في كوريا، مات ٧٠٠ طفل في ثلاثة أشهر لهذا السبب، بل إن عدداً من

الأمهات، كن يغرقون أطفالهن من جراء اليأس، في حين أن أمهات آخريات، كن، لدى احساسهن بالحمل، يجهضن أنفسهن عن طريق أعشاب معينة، تؤدي إلى وضعأطفال ميتين» (13, Historia, II). ويروى لاس كاساس أيضاً، في «تاريخ جزر الهند الغربية» (III, 79)، أن تحوله إلى تبني قضية الهنود قد دشنته قراءة هذه الكلمات في «سفر يشوع بن سيراخ» (الاصحاح ٣٤): «خبز المعوزين حياتهم فمن أمسكه عليهم فإغا هو سالف دماء». ومن المؤكد أن الأمر يتعلق في جميع هذه الحالات بقتل اقتصادي، يتحمل المستعمرون المستولية الكاملة عنه.

أما الأمور فهي أقل وضوحاً فيما يتعلق بالأمراض. فقد نتكت الأوبئة بالمدن الأوروبيية في ذلك العصر، مثلما فعلت ذلك، ولكن على نطاق آخر، في أمريكا: ولا يقتصر الأمر على أن الأسبان لم ينقلوا عادميين هذا المكروب أو ذاك إلى الهند، بل انهم لو كانوا قد ارادوا مكافحة الأوبئة (كحال عدد من رجال الدين) لما كان بوسعهم أن يفعلوا ذلك بشكل بالغ الفعالية. وقد تأكد اليوم، على أية حال، أن السكان المكسيكيين كانوا آخذين في الانخفاض العددي حتى دون أوبئة جسمية، وذلك بسبب سوء التغذية وأمراض شائعة أخرى أو بسبب تدمير التسريح الاجتماعي التقليدي. ومن ناحية أخرى، فإننا لا يمكننا اعتبار هذه الأوبئة القاتلة نفسها حدثاً طبيعياً خالصاً. والحال أن الخلاسي خوان باوتيستا بومار، قد قام، في كتابه «أخبار تيكسكوكو»، الذي فرغ من تحريره حوالي عام ١٥٨٢، بتأمل أسباب التلاشي السكاني الذي يقدر، بشكل دقيق جداً علامة على ذلك، بانخفاض بنسبة عشرة إلى واحد؛ إنها الأمراض، بالتأكيد، لكن الهند كانوا عرضة للإصابة بالأمراض على نحو خاص، لأنهم كانوا منهكين من العمل وكانت قد كفوا عن اشتئاء الحياة؛ ويرجع الذنب في ذلك إلى «شقاء واحباط أرواحهم لأنهم قد فقدوا الحرية التي منحهم إياها رب، ولأن الأسبان قد عاملوهم بأسوأ مما يعامل به العبيد».

وسواء أكان هذا التفسير مقبولاً أم لا على المستوى الطبي، فإن شيئاً آخر يعتبر مؤكداً، وهو يتميز بقدر وافر من الجدوى، بالنسبة لتحليل التمشيلات الأيديولوجية الذي احاول القيام به هنا. إن الفاتحين أنفسهم يعتبرون الأوبئة واحداً من أسلحتهم: إنهم لا يعرفون أسرار الحرب البكتériولوجية، إلا أنهم، لو كان بوسعهم استخدام الأمراض عن عمد لما تأخروا عن ذلك؛ بل أن بوسعنا أن نتصور أنهم، في أغلب الأحيان، لم يفعلوا شيئاً لمنع انتشار الأوبئة. فموت الهند كالذباب هو الدليل على أن الرب في صف

الناتجين. وربما كان الأسبان لم يعولوا كثيراً على الكرم الإلهي؛ لكن الأمر كان بالنسبة لهم غير قابل للمجادل.

والحال أن موتولينيا، وهو أحد أعضاء أول فريق من الفرنسيسكان ينزل إلى المكسيك في عام 1524، يبدأ كتابه «تاريخ هنود أسبانيا الجديدة» بسرد البلايا العشر التي أرسلها الرب عقاباً لهذه الأرض؛ ويحتل صفتها الفصل الأول من الكتاب الأول للعمل والإشارة واضحة: فالمكسيك، شأنها في ذلك شأن مصر التوراتية، تمثل مذنبة أيام الرب الحقيقي، وينزل بها العقاب عن عدل. ثم تتعاقب، في هذه القائمة، سلسلة من الأحداث التي لا يفتقر دمجها في سلسلة متواالية واحدة إلى القدرة على إثارة الاهتمام.

«كانت البلية الأولى هي بلية المجرى»، والذي نقله جندي من نارا بايث. «و بما أن الهند لم يكونوا يعرفون علاج هذا المرض، وكان من عادتهم الاكتثار من الاستحمام، سواء أكانوا أصحاء أم مرضى، وبما أنهم كانوا يواصلون عمل ذلك حتى عندما كانوا يصابون بالجدرى، فقد كانوا يموتون موتاً جماعياً، كحشرات البق. وقد مات كثيرون آخرون من الجوع لأنهم، ماداموا قد كانوا كلهم مرضى في وقت واحد، لم يكن بوسعيهم أن يرعى أحدهم الآخر، ولم يكن هناك أحد يمكنه أن يعطيهم خبزاً أو أى شيء أياً كان». وهكذا في بالنسبة لموتولينيا أيضاً ليس المرض هو المستول الوحيد؛ فالجهل والافتقار إلى الرعاية والافتقار إلى الأغذية مسئولة بالقدر نفسه. وكان بوسع الأسبان، من الناحية المادية، إزالة هذه المصادر الأخرى للوفيات، إلا أنه لم يكن هناك ما هو أكثر بعداً من ذلك عن نواياهم: فلماذا يكافحون مرضاً أرسله الرب عقاباً لغير المؤمنين؟. ويواصل موتولينيا الحديث فيذكر أنه قد بدأ بعد ذلك بأحد عشرة عاماً وباءً جديداً، هو وباء الحصبة؛ إلا أنه يجري منع الاستحمامات ويجد المرضى الرعاية؛ وقد مات عدد من الناس إلا أنهم كانوا أقل بكثير مما في المرة الأولى.

«أما البلية الثانية فقد تمثلت في العدد الكبير لأولئك الذين ماتوا خلال فتح أسبانيا الجديدة، خاصة حول مكسيكو». وهكذا يلحق من قتلوا عبر استخدام الأسلحة بضحايا المجرى.

«أما البلية الثالثة فقد تمثلت في مجاعة كبرى للغاية كانت قد بدأت فور الاستيلاء على مكسيكو». فخلال الحرب، لم يكن بالإمكان الزراعة؛ وإذا ما حدث ونجح أحد في ذلك، فإن الأسبان كانوا يتلفون المحاصيل. ويضيف موتولينيا أن الأسبان أنفسهم قد وجدوا صعوبة في العثور على الذرة؛ وهذا يعني الكثير.

«أما البلية الرابعة فهي بلية الكالبيكس أو النثار، وكذلك الزنوج» وكان هؤلاء

وأولئك يعملون كوسطاء بين المستعمررين وجمهرة السكان؛ وكانتوا يتألفون من فلاحين أسبان أو عبيد أفارقة سابقين. «ما أنتي لا أريد كشف عيوبهم، فسوف أتكتم ما أحس به وسأكتفى بالقول بأنهم (يجبرون الهنود) على خدمتهم والخروف منهم كما لو كانوا السادة المطلقين والطبيعين. إنهم لا يفعلون شيئاً سوى المطالبة ومهما كان حجم ما يعطى لهم، فإنهم لا يقنعون البتة، ففي أي مكان يوجدون فيه، يلحقون الأذى والفساد بكل شيء، فهم عفنون كاللحم البشري المتخلل. (...) وخلال الأعوام الأولى، كان هؤلاء النظار يسيئون معاملة الهنود بشكل مطلق إلى حد بعيد، وذلك بتحميلهم ما هو فوق طاقتهم وارسالهم (للعمل) بعيداً عن أرضهم وفرض الكثير من المهام الأخرى عليهم، بحيث أن كثيرين من الهنود قد ماتوا بسببهم وبين أيديهم».

«أما البلاية الخامسة فقد قتلت في الضرائب المرتفعة والاتاوات التي كان الهنود يدفعونها». عندما لم يعد لدى الهنود ذهب، كانوا يبيعون أطفالهم؛ وعندما لم يعد لديهم أطفال، لم يعد يسعهم أن يقدموا شيئاً غير حياتهم: «عندما كانوا غير قادرين على عمل ذلك، مات كثيرون منهم لهذا السبب، البعض تحت التعذيب والبعض الآخر في سجون مريرة، لأن الأسبان كانوا يعاملونهم بشكل وحشى وكانوا يعتبرونهم أدنى منزلة من بهائمهم». فهل كان ذلك أيضاً مصدر ثراء للأسبان؟

«أما البلاية السادسة فقد قتلت في مناجم الذهب». «سوف يكون من المستحيل إحصاء عدد الهنود الذين ماتوا، حتى الآن، في هذه المناجم».

«أما البلاية السابعة فقد قتلت في بناء مدينة مكسيكيو العظيمة». «اثناء البناء، مات فريق مسحوقاً بالكمارات، وسقط فريق ثان من أماكن عالية، بينما دفن فريق ثالث تحت المبنى التي كان يجري تفكيكها في مكان لإعادة تركيبها في مكان آخر؛ وقد حدث ذلك خاصة عندما قاموا بهدم المعابد الرئيسية للشيطان. فقد مات هناك كثيرون من الهنود». فكيف لا يكن رؤية التدخل الالهي في الموت الذي تسببت فيه حجارة المعبد الكبير؟ ويضيف موتولينيا أن الأمر لم يقتصر على عدم دفع أجور للهنود لقاء هذا العمل، بل انهم كانوا يدفعون ثمن مواد (البناء) من جيوبهم، أو كانوا يجبرون على احضارها معهم، ومن جهة أخرى فإنهم لم يكونوا يحصلون على غذاء؛ وبما أنهم لم يكن بوسفهم هدم المعابد وفلاحة الحقول في آن واحد، فقد كانوا يذهبون إلى العمل جوعى؛ وربما يكون قد ترتب على ذلك تزايد معين في «اصابات العمل».

«أما البلاية الثامنة فقد قتلت في العبيد الذين إقتيدوا للعمل في المناجم». وقد جرى في البدايةأخذ أولئك الذين كانوا عبيداً بالفعل لدى الآزتيك؛ ثم أولئك الذين ظهروا

أمارات العصيان، وأخيراً كل من امكن اصطيادهم. وخلال الأعوام الأولى بعد الفتح، تبدو تجارة العبيد مزدهرة وكثيراً ما يتبدل سادة العبيد، «لقد جرى وشم وجوههم بالكثير من العلامات، التي أضيفت إلى العلامات الملكية، بحيث أن وجه كل واحد منهم كان مسطراً كله، إذ كانوا يحملون علامات جميع أولئك الذين كانوا قد اشتروهم وباعوهم». والحال أن باسكتو دي كيروجا، في رسالة إلى مجلس جزر الهند الغربية، قد ترك هو الآخر وصفاً لهذه الوجوه المحولة إلى كتب غير مقرؤة، كأجسام المعذبين في «المستعمرة الاصلاحية» لكافكا^(٣): «يجري وسمهم بالحديد المحمى على الوجه وتحفر في بشرتهم الأحرف الأولى لأسماء أولئك الذين يتغذبون على امتلاكهم؛ فهم ينتقلون من يد إلى أخرى والبعض منهم يحمل ثلاثة أو أربعة أسماء، بحيث أن وجه هؤلاء البشر الذين خلقوا على صورة الرب قد تحول، عن طريق خطابانا، إلى ورق».

«أما البلية التاسعة فقد تثلت في خدمة المناجم، والتي كان الهنود، المثقلون بالأعمال، يقطعون ستين فرسخاً وأكثر سيراً على الأقدام لنقل المئون إليها. أما الأغذية التي كانوا يحملونها لأنفسهم فأحياناً ما كانت تنفذ لدى وصولهم إلى المناجم . وفي مرات أخرى على طريق العودة قبل أن يصلوا إلى بيوتهم. وأحياناً ما كان العاملون في المناجم يحتجزونهم لعدة أيام للحصول على مساعدتهم في استخراج المعدن أو من أجل إلزامهم ببناء بيوت لهم أو لإلزامهم بخدمتهم، وعندما كان لا يعود معهم شيء من الأغذية كانوا يموتون، إما في المناجم أو على الطريق، لأنهم لم يكن معهم مال لشراء الغذا ، ولم يكن هناك من هو على استعداد لمنحهم إياه . وكان البعض منهم يرجعون إلى ديارهم في حالة سيئة جداً بحيث أنهم كانوا يموتون بعد ذلك بوقت قصير . وكانت جثث هؤلاء الهنود والعبيد الذين كانوا يموتون في المناجم تتبع عفونة شديدة بحيث أن ذلك قد أدى إلى ظهور الطاعون، خاصة في مناجم جواكساكا . وعلى بعد نصف فرسخ (من هذه المناجم) وعلى امتداد جزء كبير من الطريق كان من العسير تجنب السير على الجثث أو الهياكل العظمية، وكانت أسراب الطيور والغربيان التي كانت تجبيئ لنهش هذه الجثث من الكثرة بحيث أنها كانت تحجب الشمس، الأمر الذي أدى إلى اقفار الكثير من القرى من البشر، أكان ذلك على طول الطريق أم في المناطق المجاورة».

«أما البلية العاشرة فقد تثلت في الانقسامات والتكتلات التي كانت موجودة بين الأسبان في المكسيك». ويوضح المرء أن يتسائل عن الأذى الذي يلحقه ذلك بالهنود؛ والرد بسيط: فما دام الأسبان يتنازعون، فإن الهنود يتخيّلون أن يوسعهم الاستفادة من ذلك للتخلص منهم؛ وسواء أكان الأمر صحيحاً أم لا، فإن الأسبان يجدون في ذلك

ذرية مناسبة لاعدام عدد كبير آخر من بينهم، من في ذلك كواوهتيموك، الذي كان ساعتها سجينًا^(٤).

وينطلق موتولينيا من الصورة التوراتية عن البلايا العشر، وهي أحداث فوق طبيعية، أرسلها رب عقاباً لمصر. لكن سرده يتحول شيئاً فشيئاً إلى وصف واقعى واتهامى للحياة فى المكسيك فى السنوات الأولى بعد الفتح؛ فمن الواقع أن المسؤولين عن هذه «البلايا» هم البشر، والواقع أن موتولينيا لا يقبل ما فعلوه. أو أنه بالأحرى: مع إدانته للاستغلال وللقصوة وللمعاملات السيئة، فإنه يعتبر عين وجود هذه «البلايا» تعبيراً عن الإرادة الإلهية، وعقاباً للكفار (دون أن يعني ذلك أنه يؤيد الأسبان، السبب المباشر للشروع). وال الحال أن المسؤولين المباشرين عن كل كارثة من هذه الكوارث (قبل أن تصبح «بلايا»، بشكل ما) معروفون للجميع: إنهم الأسبان.

لتقل الآن إلى الجانب النوعى لتدمير الهند (وإن كان هذا المصطلح، «النوعى»، لا يبدو هنا ملائماً). وأنا أعنى بذلك الطابع الشير بشكل خاص، وربما الحديث، الذى يتخد ذلك التدمير.

لقد كرس لاس كاساس كتابه «أخبار موجزة جداً»، للاستحضار المنهجى لمجتمع الأحوال التى تسبب فيها الأسبان (انظر الشكلين ٨ و ٩). ولكن كتاب «أخبار» يعمم دون أن يورد أسماء الأعلام ولا الأحوال الفردية؛ وهكذا فقد أمكن القول بأنه عبارة عن حشد من المبالغات، إن لم يكن إختلاقاً خالصاً، من بنات خيال الدومينيكى الذى ر بما كان مريضاً أو حتى فاسداً؛ ومن الواقع أن لاس كاساس لم يشهد جميع ما يتحدث عنه. ولذا فقد اخترت ألا استشهد إلا ببعض روايات شهرد العيان؛ وقد تشير انطباعاً بالتمثالى الممل؛ إلا أنه لابد وأن الواقع الذى تستحضره كان على هذه الشاكلة هو الآخر. والأقدم بينها هو التقرير الذى وجده فريق من الدومينيكان إلى م. دى تشيبيرس، وزير شارل الأول (شارل الخامس فيما بعد) فى عام ١٥١٩، وهو يتعلق بأحداث وقعت فى الجزر الكاريبية.

فحول الأسلوب الذى كان الأطفال يعاملون به: «قابل مسيحيون هندية، كانت تحمل بين ذراعيها طفلاً كانت تقوم بارضاعه؛ وبما أن الكلب الذى كان يراقبهم كان جائعاً، فقد انتزعوا الطفل من بين ذراعى الأم، ورموه حياً إلى الكلب، الذى أخذ ينهشه تحت بصر الأم ذاته. (...). عندما كان بين السجناء بعض نساء وضعن حدثياً، فإنهم، ما أن كان الأطفال الذين ولدوا حدثياً يأخذون فى العويل، كانوا يسكنونهم من سيقانهم ويصرعونهم برميهم على الصخور أو كانوا يلقونهم فى الأحراش حتى يكون موتهم أكيداً فيها».



(الشكلان ٨ و ٩) أعمال الأسان الوحشية

و حول العلاقات مع عمال المناجم: «لقد اعتاد كل منهم (ملاحظو عمال المناجم) على مضاجعة الهنديات اللاتى يتبعنه، إن رقن له، سواء كن متزوجات أم عذارى. وبينما كان ملاحظ العمال يكث فى الكوخ أو الحص مع الهندية، كان يرسل الزوج لاستخراج الذهب من المناجم؛ وفى المساء، عندما كان المسكين يعود، لم يكن يوسعه ضرباً أو يجلده فحسب لأنه لم يحضر الكثير من الذهب، بل إنه كان، فى أغلب الحالات، يقيده أيضاً من رجله ويديه ويلقى تحت السرير ككلب، قبل أن يرقد فوقه تماماً، مع زوجته».

و حول الأسلوب الذى كانت اليد العاملة تعامل به: «فى كل مرة كان يجرى فيها نقل الهنود، كان عدد من يوتون منهم من الجوع فى الطريق كبيراً بحيث أن الأثر الذى كانوا يخلفونه وراء السفينة كان يكفى، فى اعتقادنا، لارشاد سفينة أخرى حتى الميناء. (...) وبعد اقتياد أكثر من ثمانمائة هندي إلى مينا لهذه الجزيرة، يدعى پورتو دي بلاتا، جرى الانتظار يومين قبل السماح لهم بالنزول إلى السفينة. وقد مات منهم ستمائة، القى بهم فى البحر؛ وكانوا يدورون فوق الأمواج كألواح من الخشب».

وإليكم الآن حكاية يرويها لاس كاساس، تظهر، ليس فى كتاب «أخبار..» وإنما فى كتابة «تاریخ جزر الهند الغربية»، وهى تروى حدثاً كان أكثر من مجرد شاهد عليه: فقد كان مشاركاً فيه؛ وهذا الحادث هو مجزرة كاواناو، فى كوبا، والتى ارتكبها قوات نار بايث، التى كان مرشدًا دينياً لها (III,29). وتبدأ الحادثة بظرف عرضى: «إلا أنه يجب معرفة أن الأسبان، يوم وصولهم إلى هناك، قد توافقوا في الصباح، لتناول طعام الإنطمار، فى مجرى جاف لأحد الأنهر وكان يحتفظ مع ذلك بعدد من غدران الماء الصغيرة وكان غاصاً بالحجارة الصوانية: وهذا هو ما ألهمهم فكرة شحد سيفهم».

وعند وصولهم إلى القرية بعد هذا الإفطار على العشب، راودت الأسبان فكرة جديدة: التتحقق ما إذا كانت السيف قاطعة بالدرجة التى تبدو بها. «فجأة، يستل أسبانى السيف (يمكن الظن بأن الشيطان قد استحوذ عليه)، وسرعان ما يجدوا المائة الآخرون حذوه ويسرعون فى تزيق أحشاء وقطع وذبح هذه الشياط والحملان، من الرجال والنساء، والأطفال والشيخوخ، الذين كانوا جالسين، هادئين، يتفرجون فى عجب على الجياد والأسبان. وفي ثوان معدودات، لا يبقى على قيد الحياة أحد من جميع أولئك الذين كانوا موجودين هناك. ولدى دخول الأسبان بعد ذلك إلى البيت الكبير الذى كان مجاوراً، لأن ذلك كان يحدث أمام بابه، يشرع الأسبان بالمثل، عن طريق الطعن والقطع، بقتل جميع من كانوا هناك حتى سال الدم فى كل مكان كما لو أنه قد جرى ذبح قطيع من الابقار». ولا يجد لاس كاساس أى تفسير لهذه الأحداث إن لم يكن الرغبة فى التتحقق من أن

السيوف قد شُحذت شحذاً جيداً. «لقد كان مشهد الجراح التي غطت أجساد الموتى والمعتضررين مشهد رعب وذعر: الواقع أنه، بما أن الشيطان، الذي ألم الأسبان، قد زودهم بهذه الحجارة الصوانية التي شحدوا بها سيفهم، في صباح ذلك اليوم نفسه، في مجرى التيار الذي تناولوا طعام الافتخار فيه، فإنهم، في كل مكان وجهوا فيه ضرباتهم إلى هذه الأجساد العارية تماماً وهذه البشرات الرقيقة، كانوا يشطرون رجالاً من خصره بضربة واحدة».

إليكم الآن رواية تتعلق بعملة باسكو نونيبث دى بالبوا، سجلها شخص سمع فاتحين عديدين وهو يحكى مغامراتهم بصوت حى: «مثلاً يقطع المزارون لحم الأبقار والخراف إلى شرائح لتجهيزه للبيع على المناضد، كان الأسبان يقومون هم أيضاً بقطع مؤخرة هذا وفخذ ذاك وكتف آخر، وذلك بضربة واحدة. وكانتا يعاملونهم كما لو كانوا بهائم مجردة من الادراك (...). وقد أمر باسكو بالقاء أربعين من بينهم إلى الكلاب» . (Pierre Martyr, III, 1)

ويمى الوقت لكن العادات تبقى: ذلك هو ما يستنتاج من الرسالة التي يرسلها الراهب خيرونيسمو دى سان ميجيل إلى الملك فى ٢٠ أغسطس ١٥٥: «لقد أحرقوا بعض الهندو أحياء؛ وقطعوا أيدي البعض الآخر وأنوفهم وألسنتهم وأعضاء أخرى؛ وألقوا ببعض ثالث إلى الكلاب؛ وقطعوا أثداء النساء...».

إليكم الآن رواية بروها ديجو دى لاندا، أسقف يوكاتان، وهو لا يحب الهندو بوجه خاص: «ويقول ديجودى لاندا هذا أنه رأى شجرة بالقرب من هذه المحلة، شنق قائد على فروعها عدداً كبيراً من الهندبيات كما شنق على أقدامهن الأطفال الصغار (...). لقد اقترف الأسبان أهواً لم يسبق لها مثيل، إذ كانوا يقطعنون الأيدي والأذرع والأرجل، ويقطعنون أثداء النساء، وكانوا يلقون بهن في البغيارات العميقه ويطعنون الأطفال لأنهم لم يكونوا ييشون بالسرعة التي تمشي بها أمهاتهم. وإذا ما سقط أولئك الذين كانوا يقتادونهم مسلسلين من الأعناق مرضى أو لم يسيروا بالسرعة التي يسير بها رفاقهم، فقد كانوا يقطعنون رؤوسهم حتى لا يتضطرون إلى التوقف وفك أغلالهم» . (15).

واختتما لهذا السرد المرعب، نسوق تفصيلاً أورده آلونسو دى ثوريتا، حوالي عام ١٥٧: «عرفت أو يدورا (قاضياً)، كان يقول علينا، من فوق منصته وبصوت عال، إنه لو شح الماء اللازم لرى مزارع الأسبان، فسوف يجري ريهما بدماء الهندو» . (10).

فما هي الدوافع المباشرة التي تقود الأسبان إلى هذا الموقف؟ لا جدال في أن أحداً هو الرغبة في الثراء، السريع والوفير، وهو ما يعني عدم الاهتمام بخير الآخر بل وعدم

الاهتمام بعياته: إذ تجري ممارسة التعذيب من أجل انتزاع سر مخابئ الكثوز؛ وتجري ممارسة الاستغلال سعياً إلى الحصول على الغائد. والحال أن كتاب ذلك العصر قد قدموا بالفعل ذلك السبب كتفسير رئيسي لما حدث، وهكذا، فإن موتولينيا يقول: «لو سأله أحد ما الذي كان السبب في كل هذه الشرور، لأجبت: الجشع، رغبة المرء في أن يخزن في خزانته عدة سباتك من الذهب، لفائدة من لا أدرى» (I,3)؛ ويقول لاس كاساس: «إنني لا أقول أنهم (الأسبان) يريدون قتل الهنود مباشرة، بسبب الكراهية، التي يكنونها لهم، إنهم يقتلونهم لأنهم يريدون أن يكونوا أغنياء، وأن يكون لديهم الكثير من الذهب، وهو غايتها الوحيدة، وذلك بفضل عمل وعرق المعذبين والمساكين» ("Entre los remedios",7).

وما السبب في هذه الرغبة في الثراء؟ لأن المال يقود إلى كل شيء، كما يعرف الجميع: «بالمال يحصل الناس على كل الأشياء الدنيوية التي يحتاجون إليها ويشتهرونها، كمرتبة الشرف والنبالة والمنافع والأسرة والترف والملابس الأنيقة والأغذية الشهية والاستمتاع بالرذائل والشأر من الأعداء، وكسب الاحترام البالغ» (ibid).

ومن المؤكد أن الرغبة في الثراء ليست جديدة وشتها، الذهب ليس فيه ما هو حديث بشكل محدد. لكن ما هو جيد نعماماً هو هذا الاختضاع لجميع القيم الأخرى لتلك القيمة. فالفاتح لم يكف عن التطلع إلى القيم الاستقراطية، إلى لقب النبالة وإلى مرانب الشرف وإلى الاحترام؛ إلا أنه قد أصبح واضحاً تماماً بالنسبة له أن بالامكان الحصول على كل شيء عن طريق المال، وأن المال ليس مجرد معادل شامل لجميع القيم المادية، بل هو أيضاً المدخل إلى الحصول على جميع القيم الروحية. ومن المؤكد أن من المفيد، في مكسيك موكسيزوما كما في إسبانيا ما قبل الفتح، أن يكون المرء غنياً؛ لكن المرء لا يمكنه شراء مكانة أو على أية حال ليس بشكل مباشر. وهذا التحقيق لتجانس القيم عن طريق المال هو واقع جديد، وهو يعلن ميلاد العقلية الحديثة، المساوية والاقتصادية.

وأياً كان الأمر، فإن الرغبة في الثراء لا تفسر كل شيء، وهي بعيدة عن أن تكون قادرة على ذلك؛ وإذا كانت أزلية، فإن الأشكال التي يتخذها تدمير الهنود، وكذلك مقاييسه، هي غير مسبوقة، بل واستثنائية أحياناً؛ والتفسير الاقتصادي لا يكفي هنا. إذا لا يمكن تفسير مذبحة كاوناو بجشع من أي نوع ولا شنق الأمهات على الأشجار والأطفال على أقدام الأمهات، ولا عمليات التعذيب التي يجري خلالها تزيق لحم الضحايا بالكلابات، قطعة قطعة؛ والعبيد لا يعملون بشكل أفضل لو ضاجع السيد

زوجاتهم فوق رؤوسهم. وكل شيء يحدث كما لو أن الأسبان يجدون لذة باطنية في الوحشية، في واقع ممارسة السلطة على الآخر، في ثبات قدرتهم على إحداث الموت. و يمكننا، هنا أيضاً، استدعاء سمات خالدة معينة لـ «الطبيعة البشرية»، وهي سمات تحتفظ مفردات التحليل النفسي لها بمصطلحات كـ «العدوانية» أو «غريزة الموت» أو حتى «غريزة السيطرة» (Bemächtigungstrieb, instinct for mastery) (أو، فيما يتعلق بالوحشية، يمكننا استرجاع خصائص مختلفة لثقافات أخرى، بل وبشكل خاص لمجتمع الآزتيك والذي له سمعة أنه «وحشى» وأنه لا يهتم كثيراً بعدد الضحايا المقدمين قرابين (أو الذي يهتم به بالأحرى، ولكن من أجل التفاخر بذلك!) : فوفقاً لدوران، قدم الملك آهويتزوتل في مكسيكيو ٨٠٤٠ شخص قرابين، خلال مجرد افتتاح معبد جديد. كما يمكننا الادعاء بأن كل شعب، منذ البدايات وحتى أيامنا، له ضحاياه وعرف جنون القتل و يمكننا التساؤل عما إذا لم يكن ذلك خاصية للمجتمعات التي يهيمن عليها الذكور (فهي المجتمعات الوحيدة التي عرفناها).

إلا أنه سوف يكون من الخطأ محور كل فارق بهذا الشكل والاعتماد على مصطلحات عاطفية، بدلاً من الاعتماد على مصطلحات وصفية، كـ «الوحشية». إن أعمال القتل كارتقاء البراكين: فالمرء يصعد في كل مرة إلى القمة ويعود منها؛ ومع ذلك فإنه لا يرى الشيء نفسه. ومثلاً كان من الضروري وضع المجتمع الذي يعلى من شأن ما هو طقسى في مقابل المجتمع الذي يحبذ الارتجال، أو وضع الشفرة في مقابل السياق، فربما جاز لنا الحديث هنا عن مجتمعات تقدم القرابين، ومجتمعات ترتكب المذابح، سيكون الآزتيك ممثلين للأولى منها، وسيكون أسبان القرن السادس عشر ممثلين للثانية منها.

والحال أن تقديم القرابين، من هذه الزاوية، هو قتل ديني؛ وهو يتم باسم الأيديولوجية الرسمية، وسوف يجري ارتكابه في الساحة العامة؛ على مرأى من الجميع ويعلمهم. وتتحدد هوية الضحية بقواعد صارمة. فهو لا يجب أن يكون غريباً جداً، منحدراً من مكان ناه جداً: وقد رأينا كيف أن الآزتيك يرون أن لم أفراد القبائل النائية لا يمكن أن تأكله آهتهم؛ إلا أن الضحية لا يجب أيضاً أن يكون متسبباً إلى المجتمع نفسه: فالمرء لا يقدم مواطنه قرياناً. ويجيء الضحايا الذين يقدمون قرابين هنا من البلاد المجاورة وهم يتكلمون باللغة نفسها، إلا أن لهم حكومة مستقلة؛ وعلاوة على ذلك، فبمجرد أسرهم، يجري الاحتفاظ بهم في السجن لمدة معينة، بما يتبع استيعابهم جزئياً - ولكن ليس بشكل كامل البنة. والحال أن الضحية، الذي لا هو مماثل ولا هو مختلف بشكل تام، إنما يُقدر أيضاً من زاوية خصائص الشخصية: فالضحية بالمحاربين الشجعان تقدر تقديرأ

أعلى من التضحية بشخص عادي؛ أما فيما يتعلق بالعجزين على اختلاف أنواعهم، فإنهم يعتبرون على الفور غير مناسبين لتقديمهم قرابين. ويجري تقديم القرابين عليناً وهو يشهد على قوة النسيج الاجتماعي، على هيمنته على الفرد.

أما المذبحة، في مقابل ذلك، فإنها تكشف عن ضعف هذا النسيج الاجتماعي عينه، عن ترد المبادئ الأخلاقية التي كانت تكفل تلاحم الجماعة؛ ومن ثم، فمن المفضل ارتكابها في مكان بعيد، حيث يصعب أن يجد القانون احتراماً له: بالنسبة للأسبان، في أمريكا، أو، إن لزم الأمر، في إيطاليا. وهكذا فإن المذبحة ترتبط ارتباطاً حمياً بالحروب الاستعمارية التي تخاض بعيداً عن المتروبول. وكلما كان المذبوحون أبعدة وغرباءً أكثر، كلما كان ذلك أفضل: إذ يجري القضاء عليهم دون أسف، وذلك بالطلاقة بينهم وبين الحيوانات إلى هذا الحد أو ذاك. والهوية الفردية للمذبوح هي، بحكم التعريف، عديمة الأهمية (وإلاً لكان ذبحه جريمة قتل)؛ فالمروء لا يتوافر لديه الوقت ولا الفضول لمعرفة من هو الشخص الذي يقتله المرء في تلك اللحظة. وعلى الصد من تقديم القرابين، فإن المذابح لا يجرى البتة الاعتراف بالمسؤولية عنها، ووقعها نفسه يحاط بالسرية وينقى بوجه عام. وذلك لأن وظيفتها الاجتماعية غير معترف بها، ويكون لدينا الانطباع بأن الفعل يجد تبريره في ذاته: إنهم يستخدمون السيف للاستمتاع باستخدام السيف، إنهم يقطعون أنف ولسان وقضيب الهندي دون أن يتصور قاطع الأنف أن لذلك أدنى أهمية شعائرية.

وإذا كان القتل الديني تضحية، فإن المذبحة قتل إلحادي، و يبدو أن الأسبان قد ابتدعوا (أو أعادوا اكتشاف؛ ولكن لم يستعيروا من ماضיהם القريب: لأن محركات التفتیش تنتهي أكثر إلى تقديم القرابين) هذا النوع بالتحديد من العنف، الذي نصادفه في المقابل بوفرة في ماضينا الأحدث، أكان ذلك على مستوى العنف الفردي، أم مستوى العنف الذي تمارسه الدول. و يبدو الأمر وكأن الفاحفين قد أطاعوا مبدأ (إن جازت تسميتها كذلك) ايثان كارامازوف^(٥)، «كل شيء مباح». فبعيداً عن السلطة المركزية، بعيداً عن القانون الملكي، تسقط جميع المحظورات، أما الرابطة الاجتماعية، التي أصبحت واهنة بالفعل، فإنها تنقطع، لتكتشف، ليس عن طبيعة بدائية، عن الحيوان النائم في كل واحد منا، وإنما عن كائن حديث، بل ومحض بالمستقبل، لا يراعي أية أخلاق، ويقتل لأن ذلك وعندما يكون ذلك مصدر متعة له. والحال أن «بريرية» الأسبان ليس فيها شيء موروث من الأسلاف القدماء، أو حيواني: أنها بشرية تماماً وتعلن مجئ العصر الحديث. ففي العصر الوسيط، كانوا يبترون أثداء النساء، أو أيدي الرجال، من

باب العقاب أو من باب القصاص، إلا أنهم كانوا يفعلون ذلك في بلادهم هم، أو في بلادهم كما في أي مكان آخر. أما ما يكتشفه الأسبان، فهو التباين بين المتربول والمستعمرة، لأن ما ينظم السلوك هنا وهناك هو قوانين أخلاقية مختلفة اختلافاً جذرياً: إن المذبحة بحاجة إلى إطار ملائم.

ولكن ما العمل إذا كنا لا نريد الاضطرار إلى الاختيار بين حضارة تقديم القرابين وحضارة ارتكاب المذابح؟

مساواة أم تفاوت؟

من المؤكد أن هذين الشكلين للطموح إلى السلطة: الرغبة في الثراء وشهوة السيطرة، يحركان سلوك الأسبان؛ لكن هذا السلوك مشروط أيضاً بالفكرة التي يكونونها عن الهند، وهي الفكرة التي تذهب إلى أن هؤلاء الآخرين أدنى منهم، أي أنهم يحتلون مرتبة متوسطة بين البشر والحيوانات. فدون هذا الافتراض ما كان يمكن للتدمير أن يحدث.

ومنذ صياغته الأولى، فإن هذا المذهب عن التفاوت سوف يُحارب بمذهب آخر، يؤكّد على العكس من ذلك تساوى جميع البشر؛ وهكذا فإن مانعن بتصده هنا هو مناظرة، ويجب ايلاء الانتباه إلى الصوتين المائلين فيها. والحال أن هذه المناظرة لا تستخدم فقط التعارض بين المساواة والتفاوت، وإنما تستخدم أيضاً التعارض بين التطابق والاختلاف؛ وهذا التعارض الجديد، والذي ليس طرفاً أكثر حيادية على المستوى الأخلاقي من طرفي التعارض السابق، يجعل من الأصعب اصدار حكم على أيٍ من الموقفين. وقد رأينا ذلك بالفعل عند كولومبوس: فالاختلاف ينحط إلى تفاوت؛ والمساواة إلى تطابق؛ هذان هما الشكلان الكباران للعلاقة مع الآخر، وللذان يحددان مكانه الحتمي.

كثيراً ما انهم لاس كاساس ومدافعون آخرون عن المساواة خصومهم باعتبار الهند بهائم بحيث أن من الجائز أن نتساءل عما إذا لم يكن في ذلك الاتهام مبالغة. ولذا فمن الواجب الاتجاه إلى المدافعين عن التفاوت أنفسهم لمعرفة ما إذا كان الأمر كذلك أم لا. والحال أن الوثيقة الأولى الهامة في هذا الصدد هي الـ Requerimiento الشهيرة، أو الوصية الموجهة إلى الهند. وقد صاغها الحقوقى الملكى بالاثيوپس روبيوس ويرجع تاريخها إلى عام ١٥١٤؛ وهي نص ناشئ عن ضرورة تنظيم الفتوحات التي كانت حتى ذلك الحين فوضوية إلى حد ما. فمنذ ذلك الحين فصاعداً، يجب، قبل فتح بلد ما، مخاطبة سكانه بتلاوة هذا النص عليهم. وأحياناً ما اعتبر ذلك دليلاً على رغبة التاج فى منع نشوب حروب غير مبررة، وفي منع الهند حققاً معينة؛ لكن هذا التفسير سخى جداً. ففى سياق مناظرتنا، تتحاز الـ Requerimiento بشكل واضح إلى صفات التفاوت، وإن كان صحيحاً أن هذا التفاوت يشار إليه بشكل ضمنى وليس بشكل معلن.

والحال أن هذا النص، وهو مثال غريب لمحاولة ترمي إلى توفير أساس قانوني لإشاع الرغبات، إنما يبدأ بتاريخ موجز للبشرية، تتمثل ذروته في ظهور يسوع - المسيح، الذي يجري اعتباره «رئيس النسل البشري»، نوعاً من عاملٍ اسمى، يخضع لسلطانه الكون كله. ويجرد تأكيد نقطة الانطلاق هذه، فإن الأمر تتبع ببساطة تامة: لقد نقل يسوع سلطنته إلى القديس بطرس، ونقلها هذا الأخير إلى البابوات الذين خلفوه؛ وقد قام أحد البابوات الآخرين بمنع القارة الأمريكية للأسبان (وجزئياً للبرتغاليين). وبعد عرض الأسباب القانونية للسيطرة الأسبانية بهذا الشكل، لا يبقى سوى التأكيد من شيء واحد: أن يكون الهندو على علم بالموقف، فمن المحتمل أنهم يجهلون هذه الهدايا المتعاقبة التي يتبادلها البابوات والأباطرة. وهو ما سوف يعالج عن طريق تلاوة الـ Requerimiento التي سوف يتم في حضور أحد ضباط الملك (إلا أنه لا يشار إلى أي مترجم). وإذا ما أظهر الهندو أنهم مقتنعون إثر هذه التلاوة، فلن يكون للمرء الحق فيأخذهم كعبيد (بذلك «يحمى» النص الهندو إذ ينحهم مكانة ما). أما إذا لم يقبلوا هذا التفسير لتاريخهم الخاص، فإنهم سوف يلقون عقاباً قاسياً. «فإن لم تفعلوا ذلك، أو إذا ما ماطلتم عن سوء نية في اتخاذ قرار، فإني أشهد لكم أنني، بعون رب، سوف أغزوكم غزواً قوياً وسوف أحاربكم من جميع الجهات وبجميع ما في وسعى من أشكال وسوف أخضعكم لنير وطاعة الكنيسة وصاحبى السمو. وسوف آخذكم، أنتم ونساءكم وأطفالكم وسوف أختزلكم إلى مرتبة العبودية. وعبيداً سوف أبيعكم وسوف أتصرف فيكم بحسب أوامر صاحبى السمو. وسوف آخذ منكم ثرواتكم وأنزل بكم كل الأذى وكل الضرر الذى يسعى، على نحو ما يليق بالأتيا الدين لا يطمعون سيدهم ولا يريدون لقاءه ويقاومونه ويعارضونه».

وهناك تناقض واضح، لن يفشل خصوم الـ Requerimiento في الإشارة إليه، بين جوهر الدين الذي يجرى الزعم بأنه يؤكّد حقوق الأسبان ونتائج هذه التلاوة العلنية: فاليسوعية دين مساواتي؛ والحال أنه، باسمها، يجري اختزال البشر إلى مرتبة العبودية. ولا يقتصر الأمر على الخلط بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وهو اتجاه كل أيديولوجية ذلة - سواء كانت مستمدّة من الانجيل أم لا - بل إن الهندو، علاوة على ذلك، ليس لهم من خيار سوى اختيار بين حالتين للدونية: إما أن يخضعوا من تلقاء أنفسهم، ويصبحون أقناناً؛ أو يجبروا على الخضوع ويخزلون إلى مرتبة العبودية. أما الحديث عن الشرعية، في هذه الظروف، فهو مداعاة للسخرية. إن الهندو يُحدّدون على

الفور بأنهم أدنى مرتبة، لأن الأسبان هم الذين يقررون قواعد اللعبة. ويمكن القول بأن تفوق أولئك الذين يعلّون الـ Requerimiento متضمن بالفعل في الواقع أنهم هم الذين يتكلّمون، في حين أن الهندود يستمعون.

ونحن نعرف أن الفاتحين لم يجدوا أي مانع في تطبيق التعليمات الملكية على النحو الذي يناسبهم، وفي معاقبة الهندود في حالة العصيان. وحتى في عام ١٥٥٠، يذكر بيذور دي بالديبيا للملك آن الآراواك، سكان شيلي، كانوا غير مستعدّين للاذعان؛ ونتيجة لذلك فقد حاربهم، وبعد ظفره، لم يختلف عن معاقبتهم: «لقد أصدرت الأمر بقطع أيدي وأنوف مائتين من بينهم عقاباً لهم على عصيانهم، لأنني كنت قد أرسلت إليهم الرسائل عدة مرات ونقلت إليهم أوامر جلالتكم».

ونحن لا نعرف على وجه الدقة بأية لغة عبر رسائل بالديبيا عن أنفسهم، وكيف تنسى لهم توضيح مضامون الـ Requerimiento للهندود. إلا أننا نعرف في المقابل كيف أن الأسبان لم يهتموا عادة، في حالات أخرى، باللجوء إلى مترجمين، لأن ذلك كان يسهل مهمتهم، باختصار: فلم تعد مسألة رد فعل الهندود واردة. والحال أن المؤرخ أوبيدو، وهو أحد أنصار فكرة التفاوت وهو نفسه من الفاتحين، قد ترك عدة روايات لما كان يجري. لقد كانوا يبدأون بأسر الهندود. «ويجرد تقييدهم بالأغلال، كان شخص ما يتنلو عليهم الـ Requerimiento دون أن يكون على علم بلغتهم ودون مترجمين؛ ولم يكن القاريء ولا الهندود يفهم أحدهم الآخر. وحتى بعد أن كان يشرح لهما شخص ما على علم بلغتهم، فإن الهندود لم تكن أمامهم أية فرصة للرد، إذ كان يجري اقتيادهم على الفور كأسري، دون أن يفشل الأسبان في استخدام العصا في ضرب من لا يتحرّكون بالسرعة الكافية» (I,29,7).

وخلال حملة أخرى، يطلب بيذورا رياس دابيلا من أو بيذو نفسه تلاوة النص الشهير. ويرد هذا الأخير على قائده: «سيدي، يبدو لي أن الهندود لا يريدون ساعاً لاهوت هذا الـ Requerimiento. وأنكم ليس لديكم من يقدر على شرحه لهم. فلتتحفظوا يا سيدي إذا بالـ Requerimiento في حوزتكم، إلى أن نحتاجز في قفص عدداً من هؤلاء الهندود. فهناك، سوف يكون بوسئهم فهمه على مهل، وسوف يشرحه لهم سيدي الأسقف» (ibid) وكما يقول لاس كاساس في تحليله لهذه الوثيقة، فإننا لاندري «أنضحك أم نبكي أمام سخف» الـ Requerimiento (Historia, III, 58).

والحال أن نص پالاثيوس روبيوس لن يجري الحفاظ عليه بوصفه الأساس المحرّقى للفتح. لكن الآثار الواهنة إلى هذا الحد أو ذاك لروحه تتواجد من جديد حتى عند خصوم

الفاتحين. ولعل المثال الأكثر مداعاة للاهتمام هو مثال فرنسيسكو دي بيتوريا، اللاهوتي والحقوقى والاستاذ بجامعة سالamanكا، وأحد قمم النزعة الانسانية الاسپانية فى القرن السادس عشر. إن بيتوريا ينسف التبريرات الرائجة فى عصره للحروب التى كانت تخاض فى أمريكا، إلا أنه يرى مع ذلك أن هناك امكانية لـ «حروب عادلة». ومن بين الأسباب التى يمكن أن تؤدى إلى هذه الحروب الأخيرة، يهمنا نوعان بشكل خاص. فهناك من ناحية تلك التى تستند إلى التبادلية: فهى تنطبق دون تحييز على الهنود والأسبان. وتلك هى حالة انتهاك ما يسميه بيتوريا بـ «الحق الطبيعي للمجتمع وللاتصال» (Des Indiens,3,1,230). ويمكن فهم هذا الحق فى الاتصال على عدة مستويات. فمن الطبيعي يادئ ذى بدء أن يكون بوسع الأشخاص التحرك بحرية خارج بلدتهم الأصلى، ويجب «السماح لكل فرد بالذهاب والسفر إلى جميع البلدان التى يريد» (3,,2,232). كما يمكن المطالبة بحرية التجارة، ويسترجع بيتوريا هنا مبدأ التبادلية: «إن المرأة الهندو لا يمكنهم منع رعاياهم من ممارسة التجارة مع الأسبان، وبال مقابل، لا يمكن للأمراء الأسبان حظر التجارة مع الهند» (3,3,245) أما فيما يتعلق بحركة الأفكار، فإن بيتوريا لا يفكر على ما يبدو إلا فى حرية الأسبان فى التبشير بالانجيل بين الهند، ولا يفكر أبداً فى حرية الهند فى نشر الپوبول ثوه فى إسبانيا، لأن «الخلاص» المسيحي هو بالنسبة له قيمة مطلقة. على أن بوسعنا ضم هذه الحالة إلى الحالتين السابقتين.

لكن الأمور لا تسير على هذا النحو نفسه، فى المقابل، فيما يتعلق بمجموعة أخرى من الأسباب، طرحتها بيتوريا لتبرير الحروب. فهو يرى فى الواقع أن التدخل مباح إذا ماحدث دفاعاً عن الأبرية ضد طغيان الزعماء أو القوانين المحلية، والذى يتمثل «على سبيل المثال فى تقديم الأشخاص الأبرية، قربان أو حتى فى قتل أشخاص غير مذنبين لأكلهم» (3,15,290). ومثل هذا التبرير للحرب أقل وضوحاً بكثير مما يتصور بيتوريا وهو فى جميع الحالات لا يترتب على مبدأ التبادلية: فحتى لو كانت هذه القاعدة تنطبق دون تحييز على الهندو والأسبان، فإن هؤلاء الآخرين هم الذين حسموا معنى الكلمة «الطغيان»، وهذا هو الشئ الجوهرى. إن الأسبان، خلافاً للهنود، ليسوا مجرد طرف، بل هم القاضى أيضاً، لأنهم هم الذين يختارون المعايير التى سوف يصدر الحكم بموجبها؛ فهم يقررون، مثلاً أن تقديم القرابين البشرية هو نتيجة للطغيان، أمّا المذبحة فليست كذلك.

ومثل هذا التوزيع للأدوار يعني أنه ليست هناك مساواة حقيقية بين الأسبان والهنود. الواقع أن بيتوريا لا يتستر على ذلك؛ فمبرره الأخير للحرب ضد الهنود واضح تماماً فى

هذا الصدد (وصحيغ أنه يجري تقاديمه بزاج متشكك). وهو يكتب: «على الرغم من أن هؤلاء البرابرة ليسوا مجانيين تماماً، إلا أنهم ليسوا بعيدين عن الجنون. (...) إنهم ليسوا قادرين أو لم يعودوا قادرين على حكم أنفسهم، شأنهم في ذلك شأن المجانيين أو حتى البهائم المتوجهة والحيوانات، وذلك بالنظر إلى أن غذائهم ليس مستساغاً بدرجة أكثر من غذاء البهائم المتوجهة ويصعب أن يكون خيراً منه». وهو يضيف أن غبائهم «أكبر بكثير من غباء الأطفال وغباء مجانيين البلدان الأخرى» (3,18,299-302).

وهكذا فمن المباح التدخل في بلادهم لمارسة حق الوصاية، باختصار. ولكن حتى لو اعترفنا بأن على المرء فرض الخير على الآخر فمن، للمرة الثانية، الذي سوف يقرر ما هي البربرية أو الوحشية، وما هي الحضارة؟ طرف واحد فقط من الطرفين الماثلين اللذين لا توجد بينهما بعد أية مساواة أو تبادلية. وقد اعتدنا أن نرى في بي بيوريا مدافعاً عن الهند؛ إلا أننا لو تحررنا أثر خطابه، لا نواباً الذات، لإتضاع أن دوره مختلف تماماً: فتحت ستار قانون دولي مؤسس على مبدأ التبادلية، يقدم (بي بيوريا) في الواقع أساساً قانونياً لحروب الاستعمار التي كانت حتى ذلك الحين لائقك أي أساس كهذا (أى أساس قادر على الصمود، أيًّا كان الأمر، لفحص جدي إلى حد ما).

وإلى جانب هذه التعبيرات القانونية عن مذهب التفاوت، نجد كمية كبيرة أيضاً من التعبيرات الأخرى، في الرسائل أو التقارير أو روايات أخبار العصر؛ وهي تمثل كلها إلى تصوير الهند على أنهم بشر غير مكتملين. وأنا اختار شهادتين من بين ألف شهادة، وذلك لمجرد أن صاحبيهما هما رجل دين ورجل آداب وعلوم، أي لأنهما يمثلان الجماعات الاجتماعية الأكثر تعاطفاً بوجه عام مع الهند، ويكتب الدومينيكي توماس أورتيث إلى مجلس جزر الهند الغربية:

«إنهم يأكلون اللحم البشري في البر الرئيسي. وهم لواطيون أكثر من أية أمة أخرى. وليس عندهم عدل. وكلهم عرايا. وهم لا يحترمون لا الحب ولا العذرية. وهم أغبياء وسفهاء. وهم لا يحترمون الحقيقة إلا عندما تعود عليهم بفائدة؛ وهم متقلبون. ولا يعرفون ما هو الاحتياط. وهم ناكرون للجميل جداً ومحبون لكل ما هو طريف مستحدث. (...) وهم شرسون. ويعجذون مسرة في المبالغة في عيوبهم. ولا توجد عندهم أية طاعة، أية مراعاة من جانب الصغار للكبار، ولا من جانب الأبناء للأباء. وهم غير قادرين على تلقى الدروس. وليس لأشكال العقاب من تأثير عليهم. (...) وهم يأكلون القمل والعنكبوت والديدان، دون طهيها وحيثما وجدها. ولا يمارسون أيًّا من الفنون، أيًّا من الصنائع البشرية. وعندما يجري تعليمهم أسرار الدين، يقولون أن هذه الأمور

تناسب أهل كاستيا، لكنها ليست صالحة بالنسبة لهم، وأنهم لا يريدون تغيير عاداتهم. ولنست لهم لحي، وإذا ما أخذت تنموا لهم لحي أحياناً، فإنهم ينزعونها وينتفونها. (...). وكلما تقدم بهم العمر، كلما ازدادوا سوءاً. فحوالى العاشرة أو الثانية عشرة من العمر، يبدو للمرء أنهم يتمتعون بقدر من التهذيب، يقدر من الفضيلة، لكنهم يصرون فيما بعد حيوانات وحشية حقيقة. كما يمكنني التأكيد على أن الرب لم يخلق قط جنساً يغرقهم امتلاءً بالرذائل وبالخصال الحيوانية، مجردًا من أي مزيج يجمع بين الصلاح والثقافة. (...) ان الهندو أكثر غباءً من الحمير ولا يريدون التحسن في أي شيء».

(Pierre Martyr, VII,4)

ويبدو لي أن هذا النص لا يحتاج إلى تعليقات.

أما الكاتب الثاني فهو أوبيدو مرة أخرى، وهو مصدر غنى للأحكام التي تتميز بكره الأجانب وبالعنصرية: فعندما لا يجري اختزال الهنود إلى مستوى الجواد أو الحمار (أو حتى دون ذلك المستوى) بل إلى مكانة ما إلى جانب مواد البناء، الخشب أو المحجر أو الحديد. وفي جميع الحالات إلى جانب الأشياء الجامدة. ولديه هذه الصيغة غير العادية، التي نجد صعوبة في تصور أنها ليست ساخرة؛ ولكن لا، فهي ليست ساخرة: «عندما يخوض المرء الحرب ضد هؤلئك معهم في قتال مباشر، يجب للمرء أن يهتم اهتماماً بالغاً بعدم ضربهم على الرأس بالسيف، لأنني رأيت سيفاً كثيرة تنكسر بهذه الطريقة. فجاجتهم ليست سميكّة وحسب بل أنها أيضًا قوية جداً» (9, cf. VI, 9, Preface, 7).

ولن ندهش إذا عرفنا أن أوبيدو هو في الواقع نصير لـ «الحل النهائي» للمشكلة الهندية، وهو حل أراد لرب المسيحيين تحمل مسؤوليته . فهو يعلن في ثقة «إن الرب سوف يقضى عليهم قريباً»، وكذلك: «لقد طرد الشيطان الآن من هذه الجزيرة (هسبانيولا)؛ وتلاشى كل نفوذه له بموت غالبية الهنود. (...). فمن الذي يمكنه أن ينكر أن استخدام البارود ضد الوثنين هو بمثابة حرق بخور لربنا؟

والحال أن المناظرة بين أنصار المساواة أو التفاوت بين الهنود والأسبان تصل إلى ذروتها، وتتجدد في الوقت نفسه تجسيداً ملمساً، في مجادلة بايا دوليد الشهيرة التي تضع، في عام ١٥٥٠، العلامة والفيلسوف جينيس دي سيبولبيدا في مواجهة الدومينيكي وأسقف تشيا پاس، بارتولومي دي لاس كاساس. الواقع أن عين حدوث هذه المواجهة إنما يتميز بشئ غير عادي . فقد جرت العادة على أن يجرى هذا النوع من الموارد من كتاب إلى كتاب، دون أن يلتقي المتجادلان وجهاً لوجه. إلا أنه يبدو أن سيبولبيدا قد حرم من حق طبع بحثه المكرس للأسباب المشروعة للحرب ضد الهنود؛

وسعياً إلى نوع ما من حكم استئناف، ينبع سيبولبيدا في استشارة المواجهة أمام هيئة تحكيم من المحكماء والمحققين واللاهوتيين؛ ويتصدى لاس كاساس للدفاع عن وجهة النظر المضادة في هذه المبارزة الخطابية. ويصعب علينا تخيل الروح التي تسمح بتسوية الخلافات الأيديولوجية، عن طريق مثل هذه المعارضات. ثم إن النزاع لن يسوى في الواقع: وبعد الاستماع إلى خطب طويلة (خاصة خطبة لاس كاساس التي تستغرق خمسة أيام)، يتفرق القضاة، المرهقون، ولا يتخدرون في نهاية الأمر أى قرار؛ على أن الميزان يميل إلى صالح لاس كاساس، لأن سيبولبيدا لا يحصل على تصريح بنشر كتابه.

ويعتمد سيبولبيدا في حجاجه على تراث أيديولوجي، يستمد منه المدافعون الآخرون عن فكرة التفاوت حججهم هم أيضاً. ولنذكر بين هؤلاء الكتاب ذلك الذي تدين هذه الفكرة له - عن حق - بالرعاية: أرسطو. وقد ترجم سيبولبيدا كتاب «السياسة»، إلى اللاتينية، وهو أحد أفضل المتخصصين في الفكر الأرسطي في عصره؛ وأليس أرسطو، في كتاب «السياسة»، بالتحديد، هو الذي يجري التمييز الشهير بين أولئك الذين يولدون سادة وأولئك الذين يولدون عبيداً؟ «مادام الناس يختلفون فيما بينهم مثلاً تختلف روح عن جسد وإنسان عن بهيمة (...)، فإن هؤلاء هم عبيد بالطبيعة (...)». إن ذلك الذي يتقاسم العقل بقدر انطواء الاحساس عليه فقط، ولكن دون أن يمتلكه امتلاكاً كاملاً، هو في الواقع عبد بالطبيعة» (b 1254). ويمثل نص آخر كان يجري الرجوع إليه في ذلك العصر في بحث تحت عنوان، De regimine، كان ينسب آنذاك إلى القديس توما الأكويني، لكنه يرجع في الواقع إلى بطليموس اللوقى، الذي يضيف إلى دعوى التفاوت تفسيراً قدرياً بالفعل إلا أنه موعد مستقبل عظيم: يجب البحث عن سبب [التفاوت] في تأثير المناخ (وفي تأثير النجوم).

ويعتقد سيبولبيدا أن الهيكلية، لا المساواة، هي الحالة الطبيعية للمجتمع البشري. لكن العلاقة الهيكلية الوحيدة التي يعرفها هي علاقة التفوق - الدونية البسيطة؛ ومن ثم فلا وجود هناك لفارق طبيعية، بل مجرد درجات مختلفة في سلم قيم واحد ووحيد، حتى وإن أمكن للعلاقة أن تتكرر إلى ما لا نهاية. والحال أن حواره Democrats Alter， وهو نفس الحوار الذي لم ينجح في الحصول على تصريح نشر له، يعرض بشكل واضح آراءه في ذلك الموضوع. وهو إذ يستلهم مبادئ وتأكيدات خاصة يجدوها في كتاب «السياسة» لأرسطو، يعلن أن جميع الهيكليات، على الرغم من اختلافاتها من حيث الشكل، إنما تقوم على مبدأ واحد ووحيد: «سيادة الكمال على النقص، والقوّة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة» P.20. ويكون لدى المرء الانطباع بأن هذا واضح بذاته، بأن الأمر يتعلق بـ «قضية تحابية»؛ وفي اللحظة التالية ، يعطي

سيبوليدا، في روح ارسطية دائمة، أمثلة لهذا التفوق الطبيعي: إذ لا بد من خضوع الجسد للروح، والمادة للشكل، والأطفال للأباء، والمرأة للرجل والعبيد (المعرفين بأنهم كائنات أدنى كتعريف الماء بالماء) للسادة. ولا يحتاج الأمر غير خطوة واحدة لتمرير حرب الفتح ضد الهندو: «في التبصر كما في الحنكة، وفي الفضيلة كما في الإنسانية، يعتبر هؤلاء البرابرة أدنى مرتبة من الأسبان بالدرجة التي يعتبر بها الصغار أدنى من الكبار والنساء أدنى من الرجال؛ فبینهم وبين الأسبان قدر من الاختلاف كذلك الذي بين الناس الذين يتميزون بالوحشية وبالقسوة والناس الذين يتميزون برأفة بالغة، بين الناس الجامحين بدرجة هائلة والناس المعتدلين الكيسين؛ بل إنني لأجزئ على القول بأن بينهم قدرًا من الاختلاف كذلك الذي بين القرود والبشر» (ibid., p.33) الجزء الأخير من الجملة لا يرد في مخطوطات معينة).

والحال أن جميع التعارضات التي تشكل عالم سيبوليدا الذهني لها كلها في نهاية الأمر محتوى واحد. ويوسعنا إعادة كتابة الدعاوى السابقة على شكل سلسلة لا تنتهي من النِّسب:

$$\frac{\text{الهند}}{\text{الأسبان}} = \frac{\text{اطفال (ابن)}}{\text{كبار (آب)}} = \frac{\text{نساء (زوجات)}}{\text{رجال (ازواج)}}$$

$$\frac{\text{مادة}}{\text{شكل}} = \frac{\text{وحشية}}{\text{اعتدال}} = \frac{\text{وحشية}}{\text{رأفة}} = \frac{\text{حيوانات (قرود)}}{\text{بشر}}$$

$$\frac{\text{جسد}}{\text{روح}} = \frac{\text{شهوة}}{\text{عقل}} = \frac{\text{شر}}{\text{خير}}$$

من المؤكد أن أنصار التفاوت لا يتبنون كلهم فكرًا على هذه الدرجة من التبسيط؛ إنما نرى أن سيبوليدا يحشد كل هيكلية وكل اختلاف حول مجرد التعارض بين الحسن والحسنة، أي أنه يتصالح في نهاية الأمر تماماً مع مبدأ التطابق (بدلاً من مبدأ التباين). لكن قراءة هذه التعارضات المسلسلة ليست أقل إيحاءً. فلتنت جانباً أولاً التعارض الذي تعتبر فيه دعوى تفوق الحد الثاني على الحد الأول مصادرة على المطلوب: الشر / الخير؛ والتعارضات التي تجدد هذا السلوك أو ذاك (الرأفة، الاعتدال)؛

وأخيراً التعارضات التي تعتمد على اختلاف بيولوجي واضح: الحيوانات / البشر أو الأطفال / الكبار. وهكذا تبقى سلسلتان من التعارضات: تلك التي تدور حول زوج الجسد / الروح، وتلك التي توجد بين أجزاء من سكان العالم يعتبر اختلافها جلياً، بينما يعتبر تفوقها أو دونيتها من الأمور الاشكالية: الهند / الأسبان، النساء / الرجال. ومن الواضح أن مثاله دلالته أن نجد الهندو مشبهين بالنساء، مما يثبت سهولة انتقال الآخر الداخلي إلى الآخر الخارجي (ما دام الذي يتحدث هو دائماً رجل إسباني). ثم إننا نتذكر أن الهند قد قاما بتوزيع متسائل ومعكوس: فقد جرى تشبيه الأسبان بالنساء، بسبب كلامهم، في أقوال المغاربة الآزتيك. ولا طائل من وراء التخمين لمعرفة ما إذا كانت صورة المرأة هي التي أسقطت على الأجنبي أم أن سمات الأجنبي هي التي اسقطت على المرأة: لقد كان الاثنين هناك دائماً بالفعل، وما يهم هو تضامنها، لا أسبقية أيهما. وال الحال أن تسوية هذه التعارضات مع المجموعة المتصلة بالجسد وبالروح لها دلالتها هي أيضاً: فالآخر هو، قبل كل شيء، جسدها نفسه، ومن هنا أيضاً تشبيه الهندو، شأنهم في ذلك شأن النساء، بالبهائم أي بالكائنات التي لا روح لها، على الرغم من كونها كائنات حية.

إن جميع الفوارق تختزل بالنسبة لسيپوليدا في ماليس فارقاً واحداً منها، التفوق / الدونية، الخير والشر. وللننظر الآن مم تتألف حججه المؤيدة للحرب العادلة التي يخوضها الأسبان. إن أربعة أسباب من شأنها أن يجعل من حرب حريراً عادلة (إتنى أعرض خطابه في بايا دوليد، لكن المرء يجد الحجج نفسها في *Democrats Alter*):

- ١ - من المشروع اللجوء إلى قوة السلاح لاخضاع الناس الذين تستوجب حالتهم الطبيعية إذاعتهم للآخرين، وذلك إذا ما رفضوا هذا الإذاعان ولم يبق هناك أي سبيل آخر.

- ٢ - من المشروع دفع الجريمة الشنعاء التي تمثل في أكل اللحم البشري، والتي تعتبر عدواً خاصاً على الطبيعة، وإنها عبادة الشياطين، التي تستثير أكثر من كل شيء آخر سخط الرب، وكذلك إنها الشعيرة البشعة التي تمثل في تقديم البشر قرابين.
- ٣ - من المشروع إنقاذ الفنانين الابرياء الذين لا حصر لهم - والذين يضحى هؤلاء البرابرة بهم كل سنة، في سعيهم إلى استرضاء آلهتهم بالقلوب البشرية - من الولايات الجسيمة.

- ٤ - إن الحرب ضد الكفار مبررة لأنها تفتح السبيل أمام نشر الدين المسيحي، وتسهل مهمة المبشرين.

ويكفي القول بأن هذا الحاجة يوحد أربعة افتراضات وصفية حول طبيعة الهندو في فرضية واحدة هي أيضاً أمر أخلاقي. وهذه الافتراضات هي: الهندو لهم طبيعة خانعة؛ ويمارسون أكل لحوم البشر؛ ويقدمون الكائنات البشرية قرابين؛ ويجهلون الدين المسيحي. أما فيما يتعلق بالفرضية - الأمر ، فهي : من حق المرء ، أو حتى من واجبه، فرض الخير على الآخرين. وربما جاز لنا أن نحدد على الفور أن المرء هو الذي يقرر بنفسه ما هو الخير أو الشر؛ وأن المرء له الحق في أن يفرض على الآخرين ما يعتبره هو نفسه خيراً، وذلك دون أن يهتم بمعرفة ما إذا كان يعتبر خيراً أيضاً من وجهة نظرهم. وهكذا فإن هذه الفرضية تنطوي على استفاضة للذات التي تتحدث على الكون، على مطابقة بين قيمى والقيم.

ولايكن لنا أن نحكم على الافتراضات الوصفية والفرضية الآمرة بأسلوب واحد. فالافتراضات، التي تتصل بالواقع التجاربي، يمكن التشكيك فيها أو استكمالها؛ والواقع أنها، في هذه الحالة الخاصة، ليست بعيدة جداً عن الحقيقة. فلا جدال في أن الآزتيك ليسوا مسيحيين وأنهم يمارسون أكل لحوم البشر وتقديم القرابين البشرية. بل إن الافتراض المتعلق بالليل الطبيعي إلى الإذعان ليس خالياً من كل صدق، وذلك على الرغم من أن صياغته مفرضة بشكل واضح: فمن المؤكد أن علاقة الهندو بالسلطة ليست كعلاقة الأسنان بها؛ وأن زوج التفوق / الدونية، البسيط، بالتحديد، هو بالنسبة لهم أقل أهمية من الاندماج في الهيكلية العامة للمجتمع.

ولا ينطبق الشيء نفسه البنتة على الفرضية، التي لا تتبني من التحقق ومن مبدأ « إلى هذا الحد أو ذاك »، بل تتبني من الإيمان ومن مبدأ « كل شيء أولاشي »؛ وهي مبدأ يشكل عين أساس الأيديولوجية الفاعلة لدى سيبولبيدا، ولهذا السبب لا يمكن مناقشتها (وإن كان يمكن فقط رفضها أو قبولها). وهي الفرضية التي يراعيها عندما يسوق الحجة التالية: « كما يقول القديس أو غسطين (الرسالة ٧٥)، فإن خسارة روح واحدة تموت دون تعميد لتجاوز في جسامتها موت عدد لا حصر له من الضحايا، حتى ولو كانوا أبرياء ». ذلك هو المفهوم « الكلاسيكي »: هناك قيمة مطلقة، هي هنا التعميد، الانتفاء إلى الدين المسيحي؛ وحيازة هذه القيمة أكثر أهمية مما يعتبره الشخص الفرد خيره الأسنى، أي الحياة. وذلك لأن حياة وموت الفرد هما، على وجه التحديد، خيرين شخصيين، في حين أن المثل الأعلى الدينى مطلق، أو، بتعبير أدق، خير اجتماعى. والحال أن الفارق بين القيمة المشتركة، عبر الفردية، والقيمة الشخصية هو أيضاً من العظمة بحيث أنه يسمح بتباين كمى عكسى فى الحدود التي ترتبط بها هذه القيم: إن خلاص واحد يبرر موت آلاف..

وتوقعناً لما سوف يترتب على ذلك، يمكننا أن نتذكر هنا أن لاس كاساس، باعتباره خصماً متماسكاً ومنهجياً لسيپولبيداً، سوف يتمنى له أن يرفض على وجه التحديد هذا المبدأ، وهو ما قد لا يخون بسببه المسيحية بوجه خاص بل جوهر الدين بوجه عام، حيث أن هذا الأخير يتمثل في تأكيد القيم عبر الفردية؛ وهكذا فإنه يتخلّى عن الموقف «الكلاسيكي» ليعلن مبدأ «المحدثين». فهو يكتب (Entre los remedios): «سوف يكون جنوحًا عظيماً وأثماً قاتلاً إلقاء طفل في البشر لتعيمده ولتخليص روحه لو مات من جراء ذلك». فالأمر لا يقتصر على أن موتآلاف من الأشخاص لا يمكن تبريره بخلاص شخص واحد؛ بل إن موت شخص واحد هو هذه المرة أثقل وزناً من خلاصه. لقد تفوقت القيمة الشخصية - الحياة، الموت - على القيمة المشتركة.

فإلى أي حد يسمع إطار سيپولبيدا الإيديولوجي له بادراك السمات النوعية للمجتمع الهندي؟ في نص تال لمجادلة بايا دوليد (وإن كان ينتمي إليها من حيث روحه)، «عن الملكة وواجبات الملك»، يكتب: «إن أعظم الفلاسفة يعلّمون أن مثل هذه الحروب يمكن أن تخوضها أمة متحضرة للغاية ضد أناس غير متحضرين، ببراءة بدرجة أكبر مما يمكن تصوّره، لأنهم يفتقرُون بصورة مطلقة إلى كل معرفة بالحروف ويجهلون استخدام النقود، ويسيرُون بوجه عام عرايا، حتى النساء، ويحملون أحمالاً على أكتافهم وظهورهم، كالبهائم على امتداد مسافات طويلة. وإليكم براهين حياتهم الوحشية التي تشبه حياة البهائم، مذابحهم المقينة والضخمة للقرابين البشرية المقدمة إلى الشياطين؛ وواقع أكل لحم البشر؛ ودفن زوجات الزعماء أحياء مع أزواجهن الميتين، وغير ذلك من الجرائم المئاثلة» (I,4 - 5).

والواقع أن البورتريه الذي يرسمه سيپولبيدا على هذا النحو إنما يتميز بأعلى درجة من درجات الأهمية، أكان ذلك فيما يتعلق بكل سمة من السمات التي تؤلفه أم فيما يتعلق باتحادها. إن سيپولبيدا حساس تجاه الفوارق، بل إنه يبحث عنها؛ ولذا فإنه يجمع عدداً من الخصائص الأكثر إثارة بين خصائص المجتمعات الهندية. وما يدعو إلى الاستغراب أن نلاحظ أن سيپولبيدا، إذ يفعل ذلك، يكرر أوصافاً معينة تضفي على الهند خصائص مثالية (غياب الكتابة والنقود والملابس) مع قلب علامتها. فما الذي يؤدي إلى اتحاد هذه السمات بالتحديد؟ إن سيپولبيدا لا يذكر ذلك إلا أن بوسعينا تصور أن الاتحاد لا يرجع إلى المصادفة. فوجود التقاليد الشفهية بدلاً من القوانين المكتوبة، والصور بدلاً من الكتابة، إنما يشير إلى دور مختلف يؤول هنا وهناك إلى الوجود، والغياب بوجه عام: فالكتابة، خلافاً للكلام، تسمح بغياب المتكلمين؛ وخلافاً للصورة،

تسمح بغياب الشئ المشار اليه، بما فى ذلك شكله نفسه؛ والاستظهار الضروري للقوانين وللتقاليد الذى يفرضه غياب الكتابة يقرر، كما رأينا، سيادة الطقس على الارتجال. والأمر شبيه بذلك إلى حدما فيما يتعلق بغياب النقود، ذلك المعادل الشامل الذى يعنى من ضرورة حشد عين السلع التى يجرى تبادلها. أما غياب الملابس، إذا ما جرى تأكide، فمن شأنه أن يشير، من ناحية، إلى أن الجسد يظل دائماً هناك، غير محتجب البته عن النظر؛ ومن الناحية الأخرى، إلى أنه ليس هناك فارق بين حالة خاصة وعامة، شخصية واجتماعية، أى عدم الاعتراف بالوضعية الفريدة للشخص الثالث. وأخيراً فإن غياب دواب الحمل يجب أن يوضع على مستوى واحد مع غياب الأدوات؛ فالجسد البشري هو الذى يجب أن ينجز هذه المهمة أو تلك، بدلاً من أن ترك هذه الوظيفة إلى مساعد، حتى، أم لا؟ فهي ترجع إلى الشخص المادي لا إلى وسيط.

وهكذا يمكننا أن نتساءل ما هي السمة الأساسية للمجتمع الموصوف، المسئولة عن هذه الاختلافات وأن نرجع بذلك إلى التفكير الذي عرضناه بشأن السلوك الرمزي: لقد لاحظنا أن الخطابات قد اعتمدت «بشكل أكثر من اللازم» نوعاً ما على ما تخيل إليه العجز الشهير عن الكذب، أو عن التستر) وأنه كان هناك تصور معين في مفهوم الآزتيك عن الآخر. والحال أن «البراهين» الأخرى التي جمعها سيبولبيدا تشير في اتجاه هذا القصور عينه: فأكل لحوم البشر وتقديم القرابين البشرية ودفن الزوجة حية تعنى كلها عدم الاعتراف على نحو كامل للأخر بوضعيته كإنسان، مماثل للمرء، ومختلف عنه في أن واحد. والحال أن محك الآخرية ليس هو الالت ت الحاضر والتrepid، بل هو الـهو الغائب أو البعيد. وفي السمات التي يشير إليها سيبولبيدا نجد أيضاً فارقاً في المكان الذي يتخدنه الغياب (إن كان يمكن لهذا الأخير أن يتخذ مكاناً): فالاتصال الشفهي وغياب النقود وغياب الملابس، وكذلك غياب دواب العمل تتضمن كلها سيادة للحضور على الغياب، للعباشر على ماتتخيله التوسطات. وهنا بالتحديد يمكن للمرء أن يرى كيف تتقاطع فكرة تصور الآخر، وفكرة السلوك الرمزي (أو السيميوطيقي) اللتان تهمانى بشكل متزامن على مدار هذا البحث: فعند درجة معينة من التجريد تختلط الاثنتان. ولا تزند اللغة إلا عن طريق الآخر، ليس فقط لأن المرء يتوجه دائماً بالحديث إلى شخص ما ، وإنما أيضاً يقدر ما أنها تسمح باستحضار الشخص الثالث الغائب؛ والحال أن البشر، خلافاً للحيوانات، يعرفون الاستدعاة. لكن عين وجود هذا الآخر يقاس بالمكان الذي يخصصه له النظام الرمزي: وهو (المكان) ليس واحداً، إذا ما استشهدنا بمثال ضخم وأمؤلف الآن، قبل وبعد ظهور الكتابة (بالمعنى الضيق). وذلك ب بحيث أن كل بحث عن

الأخيرة هو بالضرورة بحث سيميويطيقي؛ ويشكل تبادلي: لا يمكن تصور البحث السيميويطيقي خارج العلاقة مع الآخر.

وسوف يكون من المفيد مقارنة سمات العقلية الأزتيكية المرصودة على هذا النحو بما تخبرنا به صورة من صور تقديم القرابين، استحضرها دوران، حول سير عمل ما هو رمزي: «قبل أربعين يوماً من العيد، كان الناس يُلبسون هندياً ثياباً كثياب المعبد، ويزينونه بالملائكة نفسها، وذلك بحيث يمثل ذلك العبُد الهندي الحبي المعبود. ويمجد تطهيره، كانوا يجددونه ويحتفلون به خلال الأيام الأربعين، كما لو كان هو المعبود نفسه. (...) وبعد تقديم [مثلي] الآلهة قرابين، كان يجري سلخ جلودهم كلهم بسرعة بالغة (...) وبعد نزع القلب وتقديمه إلى المشرق، فإن سالخى الجلود، وتلك كانت مهمتهم، كانوا يعيدون إزالة الجسد الميت ويشقونه من القذال إلى الكعب، ثم يسلخونه كالمحمل، وكان الجلد يخرج كاملاً. (...) وكان هنود آخرون يسارعون إلى ارتداء الجلود ثم يتخذون أسماء الآلهة المثلة. وكانوا يشبكون على الجلود حلى وشارات غبيز هذه الآلهة نفسها، حيث كان كل رجل يحصل على اسم الله الذي يمثله ويعتبر نفسه إلهياً»^{٩,١٠} انظر الشكل .١٠)

وهكذا ففى وقت أول يصبح السجين الله حرفياً: فهو يحصل على اسمه ومظاهره وشارات تمييزه ويلقى المعاملة التى يلقاها؛ ولأجل استيعاب الله، يجب تقديم مثله قرياناً واستهلاكه. على أن البشر هم الذين قرروا هذه المطابقة، وهم لا ينسونها، لأنهم يشرعون بها من جديد فى كل عام. وهم يتصرفون فى الوقت نفسه كما لو أنهم يخلطون بين المثل وما يمثله: فما يبدأ بوصفه قليلاً ينتهى إلى مشاركة وتطابق؛ ويبدو أنه لا وجود للمسافة الضرورية إلى سير العمل الرمزي. ثم أنهم، سعياً إلى التطابق مع كائن أو مع إحدى صفاته (غالباً ما يجربى سلخ النساء فى الشعائر التى تمس القدرة على الانجاب)، يلبسون جلد، حرفياً. وتنذكر ممارسة الأقنعة، التى يمكن صنعها ب بحيث تشبه فرداً ما. لكن القناع، على وجه التحديد، يشبه ما يمثله دون أن يكون جزءاً منه . وهنا، فإن موضوع التمثيل يظل هو نفسه حاضراً، فى مظهره على الأقل (الجلد)؛ فالرامز ليس منفصلاً فى الواقع عن ذلك الذى يرمز إليه . ويتمكن لدينا الانطباع بأن تعبيراً مجازياً قد جرى فهمه فهماً حرفياً؛ بأننا نقابل الحضور فى المكان الذى كنا نتوقع أن نجد فيه الغياب؛ والغريب، فيما يتعلق بنا، أننا نستخدم صيغة «الدخول فى جلد فلان»، دون أن يكون أصلها موجوداً، مع ذلك، فى شعبية سلخ بشري.

وهكذا فإن الكشف عن خصائص السلوك الرمزي عند الآلات يدفعني إلى تسجيل،



(الشكل ١٠) استخدام الجلد المسلوحة

ليس فقط الاختلاف بين شكلين للترميز، وإنما أيضاً تفرق أحدهما على الآخر؛ أو بالأحرى ويشكل أدق، يدفعني إلى الخروج من الوصف النمذجي (التصنيفي) لكي أرجع إلى مخطط فكري تطوري. لا يعني ذلك تبنياً دون قيد أو شرط لموقف دعاء التفاوت؛ لا أظن ذلك. هناك مجال يعلو فيه التطور والرقى على أي شكل؛ وهذا المجال، إجمالاً، هو مجال التقنية. فيما لا جدال فيه أن بلطة من البرونز أو من الحديد تقطع بشكل أفضل من بلطة من الخشب أو من الحجر؛ وأن استخدام العجلة يختزل الجهد الجسدي اللازم. والحال أن هذه المبتكرات التقنية نفسها لا تولد من لا شيء؛ فهي مشروطة (دون أن تكون محددة على نحو مباشر) بتطور الجهاز الرمزي الخاص بالانسان، وهو تطور يمكن أن نراه أيضاً في هذا السلوك الاجتماعي أو ذاك. وهناك «تكنولوجيا» للرمزية، قابلة للتطور شأنها في ذلك شأن تكنولوجيا الأدوات، و، من هذه الزاوية، يعتبر الأسبان أكثر «تقدماً» من الآرتبيك (أو، إذا ما شأنا التعليم، فإن المجتمعات التي تعرف الكتابة تعتبر أكثر تقدماً من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة)، حتى وإن كان الأمر لا يتعلّق إلا باختلاف في الدرجة.

ولكن لنعد إلى سيبولبيدا. سوف يكون من المغرى إذاً أن نرى عنده بذور وصف اثنولوجي للهند، يسهله الانتباه الذي يوليه إلى الفوارق. إلا أنه لابد من أن نضيف على الفور أنه بما أن الاختلاف يختزل عنده دائماً إلى دونية، فإن وصفه يفقد الكثير من أهميته. ليس فقط لأن نزوع سيبولبيدا إلى التعرف على الهند يعتبر، ما أن يتم اثبات «الدونية»، ضعيفاً جداً بما لا يسمح له بالتساؤل عن أسباب الاختلافات؛ وليس مجرد أن مفرداته مشحونة بأحكام قيمة (غير متحضرٍ)، «برابرٌ»، «بهائم») بدلاً من أن ترمي إلى أن تكون وصفية؛ وإنما أيضاً لأن تحيزه المعادٍ للهند يفسد المعلومات التي يستند عليها الإثبات. وبكتفى سيبولبيدا باستقاء معلوماته من أو بيدو، المعادٍ للهند بعنف، بالفعل، ولا يراعي البتة الظلال والملابسات. فلماذا يلام الهند على افتقارهم إلى دواب الحمل (بدلاً من الاكتفاء برصد هذا الواقع)، في الوقت الذي لم يكن فيه الجواه والحمار، والبقرة والجمل، معروفة في القارة الأمريكية؟ إن الأسبان أنفسهم لا يتوصّلون إلى حل المشكلة بسرعة وقد رأينا أن عدد الضحايا بين المحالين لم يعرف غير الارتفاع منذ الفتح. ومن الواضح أن غياب الملابس، الذي لاحظه كولومبوس في جزر الكاريبي، لم يميز سكان المكسيك الذين رأينا، على الصد من ذلك، عاداتهم المذهبة التي أعجب بها كورتيس ورفاقه. أما مسألة النقود، شأنها في ذلك شأن مسألة الكتابة، فهي أيضاً أكثر تعقيداً، وهكذا فإن معلومات سيبولبيدا تشوهها أحكام القيمة

التي يصدرها والمطابقة بين الاختلاف والدونية؛ على أن البورتريه الذى يرسمه للهنود لا يفتقر إلى القدرة على اثارة الاهتمام.

* * *

وإذا كان بالإمكان وضع مفهوم سبوليبيدا الهيراركى تحت وصاية أرسطو، فإن مفهوم لاس كاساس المساواتى يستحق أن يُصوَّر، كما حدث ذلك بالفعل فى ذلك العصر، على أنه مستمد من تعاليم المسيح. ويقول لاس كاساس نفسه فى خطابه فى بايا دوليد: «وداعاً أرسطوا! إن المسيح، الذى هو الحقيقة الخالدة، قد ترك لنا هذه الوصية: فلتتعين جارك حبك لنفسك، (...). وعلى الرغم من أن أرسطو كان فيلسوفاً عميقاً إلا أنه لم يكن جديراً بالخلاص، وبقاءه الراب عن طريق معرفة الإيمان الصحيح» (Apologia,3).

والمسألة ليست أن المسيحية تحيل التعارضات، أو التفاوتات؛ لكن التعارض الاساسى هنا هو التعارض بين المؤمن وغير المؤمن؛ المسيحي وغير المسيحي؛ على أن بوسع كل إنسان أن يصبح مسيحياً؛ فالاختلافات الطبيعية لا تتطابق مع الاختلافات الواقعية. والأمر ليس كذلك البة فى تعارض السيد - العبد المستمد من أرسطو؛ فالعبد كائن أدنى بشكل متصل، لأنه يفتقر، جزئياً على الأقل، إلى العقل، الذى يوفر تعريف الإنسان نفسه، والذى لا يمكن اكتسابه بالأسلوب الذى يكتسب به الإيمان. والحال أن الهيراركية لا تقبل الاختزال فى هذا الجزء من التراث الاغريقى الرومانى، كما أن المساواة مبدأ ثابت من مبادئ التراث المسيحى؛ وهكذا فإن هذين المكونين للحضارة الغريبة المبسطتين هنا إلى أبعد حد، يواجهان أحدهما الآخر على نحو مباشر فى بيايدوليد، ومن الواضح أن الوصاية التى يتذرع كل منهما بها إنما تتميز بقيمة شعارية أساساً؛ إننا لانتتوقع أن نرى هنا مراعاة لتعقيدات المذهب المسيحى أو لدقائق فلسفة أرسطو.

كما أن لاس كاساس ليس هو الوحيد الذى دافع عن حقوق الهنود وأعلن أن هؤلاء الآخرين لا يمكن، أياً كان الأمر، اختزالهم إلى حالة العبودية؛ فالواقع أن غالبية الوثائق الصادرة عن البيت الملكى تتخد هذا الموقف نفسه. وقد رأينا أن الملكين قد أنكرا على كولومبوس حق بيع الهند كعبيد، وتوكّد وصية ايسابيلا الشهيرة انهم لا يجب أن يعانون فى شخصهم من أى أذى. ويتميز أمر صادر عن شارل الخامس بتاريخ ١٥٣٠ بوضوح خاص: «لا يحق لأى شخص أن يتجرأ على أن يختزل إلى حالة العبودية أى هندي، أكان ذلك خلال حرب أم فى زمن السلم؛ ولا أن يحتفظ بأى هندي فى حالة

العبودية بحججة الاستحواذ عليه عن طريق حرب عادلة، أو بحججة إعادة الشراء، أو الشراء أو المقاومة، ولا تحت أية دعوى أو ذريعة أياً كانت، حتى وإن كان الأمر يتعلق بالهنود الذين يعتبرهم أهالي هذه الجزر وهذه الأرضي القارية أنفسهم عبيداً». والحال أن القوانين الجديدة، المتعلقة بحكم المستعمرات الإسبانية، الصادرة في عام ١٥٤٢، سوف تصاغ في الروح نفسها (وسوف تستثير استنكاراً صارخاً حقيقياً بين مستوطني وفاحشي أمريكا).

وبالمثل؛ يؤكد بولس الثالث، في البراءة البابوية الصادرة في عام ١٥٣٧: «قال (...) الحق، وهو يرسل المبشرين بالإيمان لإنجاز هذا المبدأ: (اذهبوا وأوْجِدُوا مُرِيدِينَ مِن جميع الأُمَّم)، لقد قال «جميع» دون أي تبييز، لأن الجميع قادرُون على تلقى درس الإيمان. (...) والهنود، وهم بشر حقيقين، (...) لا يمكن بأي شكل من الأشكال حرمانهم من حرثتهم ولا من امتلاك ثرواتهم». وهذا التأكيد ينبع من مبادئ مسيحية أساسية: لقد خلق رب الإنسان على صورته، والاسماء إلى الإنسان تعنى الامساقة إلى رب نفسه.

وهكذا فإن لاس كاساس يتبنى هذا الموقف، ويعطيه تعبيراً أكثر عمومية، جاعلاً المساواة بذلك أساس كل سياسة إنسانية: «إن القوانين والقواعد الطبيعية وحقوق الإنسان مشتركة بين جميع الأمم، المسيحية وغير المسيحية، وأياً كانت ملتها، وشرعها، وحالتها، ولو أنها ومكانتها، دون أي اختلاف». بل إنه يخطو خطوة أبعد، تمثيل، ليس فقط في التأكيد على المساواة المجردة، وإنما أيضاً في تحديد أن الأمر يتعلق بمساواة بيننا وبين الآخرين، بين الأسبان والهنود؛ ومن هنا التواتر، في كتاباته، لصيغ من نوع: «إن جميع الهنود الموجودين هنا يجب اعتبارهم أحراراً: لأنهم أحرار بالفعل، وذلك بموجب ذات الحق الذي اعتبر أنا نفسي حراً بموجبه» (رسالة إلى الأمير فيليب) ١٥٤٤/٤/٢. وهو قادر على أن يجعل حجته ملموسة على نحو خاص، عن طريق اللجوء بشكل سهل إلى المقارنة التي تضع الأسبان في موضع الهنود: «لو كان العرب أو الأتراك قد جاؤوا ووجهوا إليهم نفس الـ Requerimiento، مؤكدين لهم أن محمداً هو رب وخلق العالم والبشر، فهل كان سيكون لزاماً عليهم تصديقهم؟» (١٦). Historia, III, 58

لكن هذا التأكيد نفسه لمساواة البشر يتم باسم دين خاص، هو المسيحية، وذلك دون الاعتراف بهذه التخصيصية. ومن ثم فإن هناك خطراً ممكناً في أن نجد أنفسنا إزاء تأكيد له «طبيعة» الهنود المسيحية، لا إزاء مجرد تأكيد لطبيعتهم الإنسانية . لقد قال

لاس كاساس: «القوانين والقواعد الطبيعية وحقوق الانسان»؛ ولكن ما الذى يقرر ما هو الطبيعي فيما يتعلق بالقوانين وبالحقوق؟ الن يكون ذلك على وجه التحديد هو الدين المسيحى؟ وما أن المسيحية كونية النزعة، فإنها تستتبع عدم - اختلاف اساسى بين جميع البشر. ونحن نرى تحديداً خطراً المائلة فى هذا النص الذى كتبه القديس يوحنا كريستوس، والذى جرى الاستشهاد به والدفاع عنه فى بابا داوليد: «كما أنه لا يوجد أى فارق طبيعى فى خلق البشر ، فإنه لا يوجد أيضاً أى فارق فى الدعوة إلى خلاصهم كلهم، أكانوا برابرة أم حكماء، لأن النعمة الإلهية قادرة على اصلاح فكر البراءة بحيث يتسعى لهم الحصول على فهم معقول» (Apologia,42)

هنا تستتبع الوحدة البيولوجية بالفعل وحدة ثقافية (أمام الدين)؛ إن الجميع مدعوون من جانب رب المسيحيين ومن يقرر معنى كلمة «التخلص» مسيحي. وهكذا ففى وقت أول يقرر لاس كاساس أنه، من وجهة النظر المذهبية، يمكن تبني الدين المسيحى من جانب الجميع. «إن ديننا المسيحى يناسب بالتساوى جميع أمم العالم، وهو متاح للجميع بشكل واحد؛ وهو، إذ لا يجرد أحداً من حريته ولا من سعادته، لا يضع أحداً في حالة عبودية، بدعوى وجود تمايز بين بشر أحرار وأقنان بالطبيعة» (خطاب ألقى أمام الملك حوالى عام ١٥٢٠؛ Historia III, 149). إلا أنه سو يؤكد بعد ذلك على الفور أن جميع الأمم مآلها بالفعل إلى الدين المسيحى، مجتازاً بذلك المسافة التي تفصل القوة عن الفعل: «لم يوجد قط جيل أو نسل أو شعب أو لسان بين البشر المخلوقين (...)، وخصوصاً منذ تجسد الآلام المخلص (...) لا يمكن اعتباره بين المختارين منذ الأزل، أى بين أعضاء الهيكل الروحى ليسوع المسيح، وهو، كما يقول القديس بولس، الكنيسة» (Historia, I, "Prologue")

الرحمة الإلهية بجميع الشعوب حتى تتخللى عن طرق وملل الكفر» (ibid,I,1).

وال الحال أنه على شكل ملاحظة تجريبية بالتحديد سوف يجري تقديم التأكيد، المكرر بلا كلل، الذى يذهب إلى أن الهندو حائزون بالفعل للسمات المسيحية، وأنهم يطمحون إلى الاعتراف بمسيحيتهم «المتوحشة» نواعماً: «لم يلاحظ قط في العصور الأخرى ولا عند الشعوب الأخرى مثل هذه القدرات، ومثل هذه الميل، ولا تمثل هذه السهولة لهذا التحول (إلى اعتناق الدين المسيحى) (...). ولا توجد في العالم أمم أسهل انقياداً ولا أقل مقاومة، ولا أكثر أهلية أو أفضل استعداداً للاستسلام للمسيح من هذه الأمم» ("رسالة إلى مجلس جزر الهند الغربية" ١٥٣١/١/٢٠). «إن الهند لعلى قدر كبير من الكياسة واللياقة بحيث أنهم، أكثر من أية أمم أخرى في العالم كله، ميالون

إلى ومستعدون لهجر عبادة الأواثان وقبول كلمة الرب والتبشير بالحقيقة، مقاطعة إثر مقاطعة وشعباً أثر شعب» (Apologia,1)

ووفقاً للاس كاساس، فإن السمة الأكثر تمييزاً للهنود هي تشابههم مع المسيحيين ... فما الذي نجده أيضاً في الصورة التي يرسمها؟ إن الهنود حائزون للفضائل المسيحية، وهم طيعون ومسالمون. وإليكم عدداً من الصيغ المقططفة من أعمال مختلفة، كتبت في لحظات مختلفة من حياته: «هذه الشعوب، في مجملها، هي بفطرتها في غاية الكياسة والتواضع والمسكنة، بلا دفاع أو أسلحة، ولا تعرف أبسط قدر من الخبرت، وقدرة على التحمل والصبر، بحيث أنه لا يوجد شبيه لها في العالم (Historia,I,"Prologue")». إنهم طيعون للغاية، وعلى درجة فائقة من التمسك بالفضيلة ومسالمون بطبيعتهم «. إنهم يتميزون، في غالبيتهم العظمى، بفطرة مسالمة، كيسة، غير مؤذية» ("Des royaumes..."). «إنهم يتميزون، في غالبيتهم العظمى، بفطرة مسالمة، كيسة، غير مؤذية» ("رسالة إلى كارأناش" ، أغسطس ١٥٥٥).

إن تصور لاس كاساس للهنود ليس أكثر رهافة من تصور كولومبوس ، حين كان هذا الأخير يؤمن بـ «المترخش النبيل»، ويكاد لاس كاساس يعترف بأنه يسقط عليهم مثله الأعلى، فهو يكتب: «لقد كان اللوكاى (...) يحييون بالفعل حياة الناس في العصر الذهبي، وهي حياة أثني عليها الشعراء والمؤرخون باللغ الشنا» أو أيضاً حول أحد الهنود: «لقد بدا لي شبيهاً بأبيينا آدم في الوقت الذي كان يحيا فيه في حالة البراءة» (Historia, II,44 et 45). وهذا التكرار الريتيب للصفات هو أكثر إثارة من حيث أن المرء يقرأ هنا أوصافاً لم تكتب في لحظات مختلفة وحسب، بل إنها تصف جماعات سكانية مختلفة أيضاً، بل وبعيدة الواحدة عن الأخرى، من فلوريدا إلى بيرو؛ ومع ذلك فإنها كلها بشكل لا يتبدل «كيسة ومسالمة». وهو يلاحظ الكثير أحياناً، إلا أنه نادرًا ما يتوقف عنده: «على الرغم من أن شعائرهم وعاداتهم تختلف في أمور معينة، فإنهم متشاربون كلهم أو كلهم تقريباً في هذا على الأقل: إنهم بسطاء ومسالمون ولطفاء ومتواضعون وكرماء، وهم من بين جميع أبناء آدم، دون استثناء واحد، الأكثر صبراً، كما أنهم الأكثر استعداداً للوصول إلى معرفة الإيمان وحالتهم، دون أن يضعوا أية عقبة في طريق ذلك» (Historia,I,76). وال الحال أن وصفاً آخر في «مقدمة» كتاب «أخبار» يعتبر موحياً أيضاً في هذا الصدد: «من بين جميع هذه الشعوب الكونية والتي لا يحصر لها، على اختلاف أنواعها، خلقهم الرب بسطاء إلى أبعد حد، لا يعرفون الخبرت ولا الازدواجية، مطيعين للغاية وأوفياء للغاية لسادتهم الطبيعين وللمسيحيين الذين يخدمونهم، كما أنهم الأكثر تواضعاً والأكثر صبراً والأكثر مسالمة واستكانة في العالم، وهم لا يعرفون الحقد ولا اللنفط، كما أنهم لا يميلون إلى العنف ولا إلى الشجار، وهم لا

يعرفون الضغينة ولا الكراهة ولا الرغبة في الثأر». ومن المثير أن نرى هنا كيف أن لاس كاساس يجد نفسه مدفوعاً إلى وصف الهنود من زاوية تكاد تكون سلبية أو نافية تماماً: فهم دون عيوب، وهم لا كهذا ولا كذلك....

وعلاوة على ذلك، فإن ما يجري تأكيده بشكل ايجابي ليس غير حالة نفسية (كما هو الحال عند كولومبوس، مرة ثانية): إنهم طيبون، وداعاء، صابرون؛ ولا يشار البة إلى شكل ثقافي أو اجتماعي، يمكن أن يسمح بفهم الاختلافات. كما لا يشار كذلك إلى هذا السلوك أو ذاك الذي يبدو لدى النظرة الأولى غير قابل للتفسير: فلماذا يطبع الهنود، بهذه الدرجة من الاستكانة، الأسبان الذين يجري تصويرهم في صورة غيلان متوجهة؟ ولماذا يهزمون بسهولة على أيدي خصوم قليلين إلى هذا الحد من حيث العدد؟ إن التفسير الوحيد الذي يمكن أن يخطر، في نهاية الأمر، ببال لاس كاساس هو: أن ذلك يرجع إلى أنهم يتصرفون كمسيحيين حقيقيين . فهو يلاحظ على سبيل المثال قدرًا معيناً من اللامبالاة من جانب الهنود بالشوارات المادية، وهو ما يجعلهم غير متحمسين للكد وللثراء. وكان أسبان معينون قد قدموا تفسيراً يتمثل في أن الهنود كسالى بطعهم؛ ويرد لاس كاساس: «قياساً إلى حرصنا الحماسي والذي لا يعرف الكلل على مر架مة الشهوات والخيرات الدنيوية، بسبب طمعنا التأصل فيما وجعلنا الذي لا سبيل إلى اشبعه، فإن هؤلاء الناس، وأنا أسلم بذلك، يمكن أن يتهموا بأنهم متراخون؛ ولكن ليس بمحض العقل الطبيعي والقانون الإلهي والكمال الانجيلي الذي يتيح ويويد اكتفاء الإنسان بما هو ضروري فقط» (Historia, III, 10). وهكذا فإن الانطباع الأول، الصحيح، لدى لاس كاساس يجد نفسه محيداً لأنه مقتنع بشمولية الروح المسيحية: فإذا كان هؤلاء الناس غير مبالين بالثروة، فإن ذلك يرجع إلى أن أخلاقهم مسيحية.

وصحيف أن كتابه الذي يحمل عنوان "Apologetica Historia"⁽⁷⁾ يتضمن حشدًا من المعلومات، المجموعة، إما عن طريقه هو نفسه، أو عن طريق المبشرين، والتي تتعلق بحياة الهند المادية والروحية. لكن التاريخ، وعنوان الكتاب نفسه يقول ذلك، يصبح هنا تبريراً: فالشئ الجوهري، بالنسبة لاس كاساس، هو أن آيا من عادات أو ممارسات الهند لا يثبت انهم كائنات أدنى؛ وهو يعالج كل واقع عن طريق مقولات تقويمية، ونتيجة المواجهة مقررة سلفاً: وإذا كان كتاب لاس كاساس يتميز اليوم بقيمة كوثيقة اثنوجرافية فإن ذلك بالتأكيد على الرغم من الكاتب. ولابد من الاعتراف بأن صورة الهند التي يمكن استخلاصها من أعمال لاس كاساس هي أفق تماماً من الصورة التي خلفها سيپولبيدا: فالواقع أننا لا نعرف عن الهند شيئاً. وإذا كان لا جدال في أن وهم التفوق يشكل عقبة في طريق المعرفة، فلا بد أيضاً من الاعتراف بأن وهم المساواة هو

أيضاً عقبة أكبر، لأنه يتمثل في مطابقة الآخر بشكل خالص ويسقط مع «المثل الأعلى الذاتي» الخاص (أومع الذات).

والحال أن لاس كاساس ينظر إلى كل نزاع، وخاصة نزاع الأسبان والهنود، من زاوية تعارض فريد، وأسباني بشكل كامل: مؤمن / كافر. وتتبع أصلالة موقفه من أنه ينسب القطب ذي القيمة إلى «الآخر»، والقطب المجرد من القيمة إلى «نا» (إلى الأسبان). لكن هذا التوزيع المقلوب للقيم، والذي يشكل برهاناً لا جدال فيه على سخائه الروحي، لا يقلل من الطابع التبسيطى لرؤيته. ونحن نرى ذلك بشكل خاص في المقارنات التي يلجأ إليها لاس كاساس لوصف المواجهة بين الهنود والأسبان. وعلى سبيل المثال، فإنه سوف يستخدم على نحو منهجه المقارنة الأنجليلية بين الرسل والحملان، والكافار والذئاب، أو الأسود، الخ؛ ونحن نذكر أن الفاتحين انفسهم قد استخدمو هذه المقارنة، ولكن دون أن يعطوها معناها المسيحي. «وسط هذه الحملان الوديعة، التي زودها خالقها بهذه السجاجايا، دخل الأسبان منذ أن عرفوها، دخول الذئاب والنمور والسباع شديدة الضراوة المحرومة من الأكل منذ أيام عديدة» (Relacion, "Preface") .

وبالمثل، فإنه سوف يشبه الهنود باليهود، والأسبان بفرعون؛ والهنود بالسيحيين، والأسبان بالعرب. «إن حكم (جزر الهند) هو أكثر جوراً ووحشية من الحكم الذي اضطهد فرعون مصر اليهود عن طريقة («مذكرة إلى مجلس جزر الهند»، ١٥٦٥). لقد كانت الحروب أسوأ من حروب الأتراك والعرب ضد الشعب المسيحي» («خطاب في بايا دوليد»، 12)؛ ولنلاحظ بالنسبة أن لاس كاساس لا يبدى البتة أبسط ود تجاه المسلمين، وذلك بلا ريب لأن هؤلاء الآخرين لا يمكن اعتبارهم مسيحيين يجهلون أنفسهم؛ و، عندما يبين، في كتابه «Apologia» ، أن من غير المشروع معاملة الهنود على أنهم «برابرة» لمجرد أنهم (آخرون)، فإنه لا ينسى ذم «الأتراك والعرب، الحالة البربرية الحقيقة بين الأمم» (4).

أما فيما يتعلق بالأسبان في أمريكا فيجري تشبيههم في نهاية الأمر بالشيطان «أن يكون من المناسب تسمية مثل هؤلاء المسيحيين بالشياطين، وأن يكون من الأرحم تسليم الهند إلى شياطين الجحيم بدلاً من تسليمهم إلى مسيحيي جزر الهند الغربية» (Relacion, "Granada") . وهو يقول أيضاً إنه سوف يناضل ضد الفاتحين «إلى أن يتم دفع الشيطان إلى خارج جزر الهند الغربية» («رسالة إلى الأمير فيليب»، ١٥٤٥/١١/٩) . وتذكروا هذه العبارة بصوت مألف: إن المؤرخ العنصرى أوبيدو هو الذى كان يطمح أيضاً إلى «طرد الشيطان إلى خارج الجزء»، وكل ما فعلناه هو تغيير الشيطان، فهو هندي في الحالة الأخيرة وأسباني في الحالة الأولى؛ لكن «عملية تكرير

المفهوم» تظل واحدة. وهكذا، فإن لاس كاساس، في ذات الوقت الذي يجهل فيه الهندو، يسى فهم الأسبان. وصحيح أن هؤلاء الآخرين ليسوا مسيحيين مثله (أو مثله الأعلى)؛ لكننا لن نفهم التغير الذي حدث في العقلية الإسبانية إذا ما قدمناه على أنه مجرد سلط للشيطان، أى إذا ما تمسكنا بذات الاطار المرجعى الذى أصبح عرضة للشك. إن الإسبان، الذين حلت بالنسبة لهم فكرة المصادفة محل فكرة القدر، لهم أسلوب جديد لعيش الدين (أو للعيش دون دين)؛ وهذا يفسر إلى حدماً أنهم يشيدون بهذه الدرجة من السهولة امبراطوريتهم غير الأطلسية، وأنهم يساهمون في اخضاع جزء كبير من العالم لحساب أوروبا؛ أليس ذلك هو مصدر قدرتهم على التكيف والارتفاع؟ لكن لاس كاساس يختار تجاهل هذا الأسلوب لعيش الدين، ويتصرف هنا كلاهوتي، لا كمؤرخ. الواقع أن لاس كاساس، فيما يتصل بالتاريخ، يكتفى أيضاً بالحفظ على موقف منكفي على الذات، لا يتعلّق بعد بالمكان وإنما بالزمان. فإذا كان يعترف بأن هناك اختلافات بين الأسبان والهندو سوف تكون في غير صالح هؤلاء الآخرين، فإن ذلك سوف يكون بهدف احتزالها فوراً عن طريق مخطط تطوري أوحد: إنهم (هناك) الآن مثلما كنا نحن (هنا) من قبل (من الواضح انه ليس هو الذي ابتدع هذا المخطط). وقد كانت جميع الأمم في البداية بدائية وبربرية (لا يريد لاس كاساس الاعتراف بالبربرية الحديثة بشكل محدد)؛ ويرور الوقت سوف تصل إلى الحضارة (حضارتنا، كما هو مفهوم). «إننا لاملك أى مبرر لكي نندهش من العيوب، ومن العادات غير المتحضره والمختلة التي يمكن أن نصادفها عند الأمم الهندية، ولالكى نكن لها الازدراه من جراء ذلك. لأن غالبية أمم العالم، إن لم تكن كلها، كانت أكثر عرضة لللإفساد وأكثر افتقاراً إلى العقلانية وأكثر عرضة للانحلال الخلقي، وأظهرت قدرأً أقل بكثير من الاحتراس ومن الحكمة في أسلوبها في حكم نفسها، وفي ممارسة الفضائل الأخلاقية. ونحن أنفسنا كنا أسوأ بكثير في زمن أجدادنا وعلى مجمل امتداد بلدنا إسبانيا، أكان ذلك من حيث لاعقلانية واضطرباب الحال أم من حيث الرذائل والعادات البهيمية».

(Apologetica Historia, III, 263)

ويوجد، هنا أيضاً، سخاء لاجدال فيه من جانب لاس كاساس، الذي يرفض ازدراه الآخرين لمجرد أنهم مختلفون. إلا أنه سرعان ما يخطو خطوة أخرى، ويضيف: ثم إنهم ليسوا (أو: لن يكونوا) مختلفين. إن فرضية المساواة تستتبع تأكيد التطابق، والشكل الكبير الثاني للأخرية، حتى وإن كان بلا جدال محبياً أكثر، يقودنا نحو معرفة بالأخر أقل أيضاً من المعرفة التي يقودنا إليها الشكل الأول.

الاستعجاد والاستعمار والاتصال

لاس كاساس يحب الهنود. وهو مسيحي. وبالنسبة له، فإن هناك تضامناً بين هاتين السمتين: فهو يحبهم لاته مسيحي على وجه التحديد، وحبه يبين إيمانه. على أن هذا التضامن ليس شيئاً بديهياً: فقدرأينا أنه لا يحسن فهم الهنود لأنهم مسيحي بالتحديد. فهل يمكن للمرء أن يحب أحداً إن كان يجهل هويته، إن كان يرى، بدلاً من هذه الهوية، إسقاطاً لذاته أو لشأنه الأعلى؟ إننا نعرف جيداً أن ذلك ممكن بل ومتكرر الحدوث في العلاقات بين الأشخاص؛ ولكن ما الذي يحدث في المواجهة بين الثقافات؟ ألا يوجد خطر الرغبة في تحويل الآخر باسم الذات، ومن ثم خطر اخضاعه؟ فكم يساوى الحب عندئذ؟

إن بحث لاس كاساس الكبير الأول المكرس لقضية الهنود يحمل عنوان: «عن الأسلوب الوحيد لاجتذاب جميع الشعوب إلى الدين الحق». والحال أن هذا العنوان يلخص في حد ذاته ازدواجية موقف لاس كاساس. ومن الواضح أن هذا «الأسلوب الوحيد» هو الكياسة، الاقناع السلمي؛ فعمل لاس كاساس موجه ضد الفاتحين الذين يزعمون تبرير حروب الفتح التي يخوضونها بالغاية المستهدفة، وهي التبشير. ويرفض لاس كاساس ذلك العنف؛ لكنه، في الوقت نفسه، ليس هناك بالنسبة له غير دين «حق» واحد: دينه هو. وهذه «الحقيقة» ليست شخصية فقط (فلاس كاساس لا يعتبر الدين حقاً بالنسبة له)، بل هي كونية؛ فهي صالحة للجميع، وهذا هو السبب في أنه هو نفسه لا يتخلّى عن المشروع التبشيري. ولكن لا يوجد بالفعل عنف في اعتقاد المرء بأنه هو نفسه الذي يملك الحقيقة، في حين أن الحالة ليست كذلك فيما يخص الآخرين ويأن على المرء علاوة على ذلك أن يفرضها على أولئك الآخرين؟

إن حياة لاس كاساس غنية بالأعمال المختلفة المعاونة للهنود. لكنها، باستثناء تلك التي قام بها في سنواته الأخيرة، والتي سوف نرجع إليها في الفصل التالي، تتميز كلها بشكل أو بآخر من أشكال هذا الالتباس عينه. فهو قبل «تحوله» نفسه إلى مؤازرة قضية الهنود، يتخد منهم موقفاً مفعماً بالرقابة وبالإنسانية؛ على أن حدود تدخله سرعان ما تتبعلى. إننا نتذكر مذبحة كاوناوا، التي كان شاهداً عليها، بوصفه المرشد الروحي

لقوات ناريًا. فما الذي كان بسعده أن يفعله لتخفيض عذابات الهنود المذبوحين؟ إليكم ما يرويه هو نفسه: «عندئذ، حين نزل الهندي الشاب، يستل أسباني كان موجوداً هناك خنجرًا بريرياً أو سيفاً قصيراً ويروجه اليه، كما لو كان من أجل الاستمتاع، ضربة في خصره تعرى أحشائه. ويحمل الهندي المسكين أحشائه في يده وبهرب من البيت راكضاً؛ ويقابل القس (لاس كاساس) الذي، إذ تعرف عليه، يحدثه فوراً عن أمور الإيمان (بأية لغة؟)، يقدر ما كانت تسمح بذلك الحالة المؤلمة، جاعلاً إياه يفهم أنه إذا كان يريد أن يعمد، فسوف يذهب إلى السماء ليحيا مع الرب. والحال أن المسكين يجذب، وهو يبكي ويتأوه من الألم، كمالوكان يهلك في اللهو، بأنه يريد ذلك؛ عندئذ عمده القس،

ثم سقط الهندي ميتاً على الأرض بعد ذلك مباشرة» (Historia, III, 29).

ومن الواضح أن معرفة ما إذا كانت روح سوف تذهب إلى الفردوس (عن طريق التعميد) أم إلى الجحيم ليست بالنسبة للمؤمن مسألة تستحق اللامبالاة. ومن المؤكد أن لايس كاساس، بالتجازء لهذا العمل، إنما يتصرف بدافع من حب الجار. على أن هناك شيئاً يدعو إلى السخرية في هذا التعميد قبيل الموت. وقد بينه لايس كاساس نفسه في مناسبات أخرى. فالحرص على التحول (إلى اعتناق المسيحية) يتخذ هنا ظهراً سخيناً والعلاج ليس في الحقيقة مناسباً للمرض. وعندئذ فإن الفائدة التي يجنيها الهنود من التحول إلى اعتناق المسيحية تعتبر طفيفة تماماً، كما تصور ذلك أيضاً تلك الحكاية التي يرويها بيرنال ديات: «لقد سمح يسوع للكاسيك بأن يكون مسيحيًا، وقام الراهب بتعميده وقد طلب من آليبارادو - وأجاب ذلك الأخير طلبه - ألا يجرى إعدامه حرقاً وإنما شنقًا» (164). كما أن كواو هتيموك «قد مات ميتة مسيحية نوعاً ما»: «لقد شنق الأسبان على شجرة قابوق»، إلا أنه «جرى وضع صليب بين يديه» (Chimalpahin, 7, 206).

وبعد «تحول» لايس كاساس، الذي يحرر خلاله الهنود الذين يتلكهم، نجد أنه ينهمك في مشروع جديد، هو الاستيطان السلمي في إقليم كومانا، في فنزويلا الحالية: فبدلاً من الجنود، يجب أن يوجد رجال دين، من الدومينيكان والفرنسيسكان، وفلاحون - مستوطنة، قادمون من إسبانيا؛ ومن المؤكد أن الأمر يتعلق باستعمار، على المستوى الروحي وعلى المستوى المادي، إلا أنه يجب القيام به برقية. وتفشل الحملة: إذ يجد لايس كاساس نفسه مضطراً إلى تقديم المزيد من التنازلات إلى الأسنان الذين يرافقونه، كما أن الهنود لا يبدو أنهم على مثل هذه الدرجة من الاستكانة التي كان يأمل فيها؛

وينتهي الأمر في حمام من الدماء، وينجو لاس كاساس ولا تتهاوى عزيمته. وبعد ذلك ينحو خمس عشرة سنة، يتولى تهدئة أقليم مضطرب بشكل خاص في جواتيمالا، سوف يحصل على اسم بيرا ياث. ومرة أخرى، يجب لرجال الدين أن يحلوا محل الجنود؛ ومرة أخرى يجب للنتيجة أن تكون هي الاستعمار نفسه، بل وبشكل أفضل مما لو كان الجنود هم الذين يقومون به: وبعد لاس كاساس بأن أرياح الناج سوف تتزايد إذا ما جرى اتباع نصائحه. «اننا نعلن اننا مستعدون لتهديتهم ولاختزالهم إلى خدمة مولانا الملك ولتحوبلهم [إلى اعتناق المسيحية] وتهذيبهم في الدراسة بخالقهم»؛ وبعد ذلك سوف نعمل على أن يدفع هؤلاء السكان في كل سنة مكوساً واتاوات لصاحب الجلاله، بحسب الامكانيات التي تتيحها لهم مواردهم: كل شيء من أجل الفائدة الأسمى للملك ولأسبانيا ولهذه البلاد» «رسالة إلى إحدى شخصيات البلاط»، (١٥٣٥/١٠/١٥).

وينجح هذا المشروع بشكل أفضل من المشروع السابق، إلا أنه عندما يستشعر المبشرون، بعد ذلك بعده سنوات، أنهم يواجهون خطراً، فإنهم سوف يستنجدون هم أنفسهم بالجيش، الذي لا يعتبر بعيداً على أية حال.

كما يمكن في هذا السياق استحضار موقف لاس كاساس تجاه العبيد السود. وال الحال أن خصوم دومينيكينا، الذين كانوا عديدين دائماً، لم يفلتوا في أن يروا في ذلك الموقف برهاناً على تحيزه في مسألة الهنود، ومن ثم وسيلة لاستبعاد شهادته على تدميرهم. وهذا التفسير غير منصف؛ إلا أنه صحيح أن لاس كاساس لم يكن يتخد، في البداية، موقفاً واحداً تجاه الهنود والسود: فهو يقبل امكانية اختزال هؤلاء الآخرين، وليس الأوائل، إلى حالة العبودية. ويجب أن نتذكر أن استعباد السود كان آنذاك شيئاً معترفاً به، بينما كان استعباد الهنود يبدأ للتو تحت بصره. لكنه في الزمن الذي كتب فيه «تاریخ جزر الهند الغربية»، يؤكّد أنه لم يعد يفرق البتة بين الاثنين: «لقد اعتبر دائماً أن السود قد جرى اختزالهم إلى حالة العبودية دون وجه حق وبشكل استبدادي، وذلك لأن الأسباب نفسها تتطبق عليهم وعلى الهنود» (III, 102). على أننا نعرف أنه كان ما يزال في عام ١٥٤٤ يمتلك عبداً أسوداً (وكان قد حرر هنوده في عام ١٥١٤)، كما نجد في كتابه «تاریخ...» تعبيرات من نوع : «إن ذلك عمى لا يصدق كعمى الناس الذين جاءوا إلى هذه الأرضي وعاملوا سكانها كما لو كانوا أفارقة» (II, 27).

ودون أن نرى في ذلك واقعاً يفرض صحة شهادته عن الهنود، يجب التأكيد على أن موقفه تجاه السود يعتبر أقل وضوحاً. فala يرجع ذلك إلى أن سخا» يستند إلى روح المطابقة، إلى التأكيد على أن الآخر هو كالذات وأن هذا التأكيد يعتبر سخيفاً جداً في حالة السود؟

شيء واحد مؤكداً: إن لاس كاساس لا يريد وقف الحق الهنود، بل يريد فقط أن يتم هذا على أيدي رجال الدين بدلاً من أن يتم على أيدي الجنود. وهذا هو ما تقوله رسالته إلى مجلس جزر الهند والمؤرخة في ٣٠ يناير ١٥٣١: إن الفاتحين يجب «طردهم من هذه البلاد والاستعاضة عنهم بأشخاص يخشون الرب، ويتميزون بضمير صالح وقدر كبير من التعلق». وحلم لاس كاساس هو حلم بدولة ثيو قراطية، حيث تعلو السلطة الروحية على السلطة الزمنية (وهو أسلوب أكيد للعودة إلى العصر الوسيط). وربما يجد التغير الذي يقترحه أفضل تعبير عنه في مقارنة يصادفها في رسالة موجهة من جانب اسقف سانتا ماريا إلى الملك، في ٢٠ مايو ١٥٤١ ويتبعها هو في كتاب «أخبار...»: يجب انتزاع هذه الأرض «من سلطة الآباء القساة ومنعها زوجاً يعاملها معاملة تتميز بالتعقل وعلى الوجه الذي تستحقه». وهكذا فإن لاس كاساس، شأنه في ذلك شأن سيبولبيدا، يشبه المستعمرة بالنساء؛ والمسألة ليست مسألة تحرير (للنساء أو للهنود): إذ يكفي الاستعاضة عن الأب، الذي تكشف عن إنسان قاس، بزوج، من المأمول فيه أن يكون متعقاً. الحال أنه فيما يتعلق بالتحرر الأنثوي، فإن المذهب المسيحي سوف يكون أكثر اتفاقاً مع أرسطو: إن المرأة ضرورية للرجل ضرورة العيد للسيد.

يجب المحافظة على الإذعان والاستعمار إلا أنه يجب العمل على تحقيقهما بشكل مختلف؛ وليس الهنود وحدهم هم الذين سوف يكسبون من ذلك (بعدم تعذيبهم ويعدم إبادتهم) بل سيكسب منه الملك وأسبانيا أيضاً. ولا يتختلف لاس كاساس قط عن تطوير هذه الحجة الثانية، إلى جانب الأولى. ويمكننا أن نظن أنه لم يكن نزيهاً في عمله هذا وأنه كان مضطراً ببساطة إلى التلويح بهذه الجزرة حتى يتمكن من اجتناب الانتباه إلى مقتراحاته؛ لكن أهمية هذا الأمر قليلة: ليس فقط لأن من المستحيل التتحقق من ذلك، وإنما أيضاً لأن نصوص لاس كاساس، أي ما يمكن أن يمارس التأثير بشكل علني، تقول بوضوح أن هناك فائدة مادية يجب انتزاعها من وراء الاستعمار. وعندما استقبله الملك العجوز فيريديناند في عام ١٥١٥، قال لهذا الأخير إن مقتراحاته «تتميز بأهمية قصوى بالنسبة لضمير الملك وبالنسبة لممتلكاته» (*Historia*, III, 84). وهو يؤكّد، في مذكرة ترجع إلى عام ١٥١٦: «إن كل شيء سوف يكون عظيم الفائدة بالنسبة لصاحب السمو، الذي سوف تتزايد ايراداته بما يتناسب مع ذلك». وفي رسالته إلى مجلس جزر الهند والمؤرخة في ٢٠ يناير ١٥٣١: إن اتباع نصائحه سوف يعود «علاوة على ذلك بفوائد ضخمة ويعود تحقيق رخاء غير متوقع». وفي رسالة من نيكاراجوا، كتبت في عام ١٥٣٥، يذكر أن رجل الدين «قد خدم الملك على نحو أفضل نوعاً ما من أولئك الذين

يجعلونه يخسر مالك عظيمة، ويجردونه من كل هذه الثروات، ويحرمونه من كل هذه الكنوز الخرافية».

على أن هذه التأكيدات المتكررة لا تكفي لتبرئة لاس كاساس من كل اشتباه في أنه يريد رفض السلطة الامبراطورية، ولابد له من الدفاع عن نفسه على الملا، معدداً بدوره الأسباب التي تجعله يعتقد أن هذه السلطة شرعية؛ وهذه بالتحديد هي حالة «المسائل الثلاث عشرة» (١٥٤٧) و «بحث في البراهين» (١٥٥٢). فنحن نقرأ في هذا النص الأخير: «لا شك أن من حق الحبر الروماني ممارسة السلطة على الكفار». «ومن ثم يمكن للكرسي الرسولي اختيار أراضٍ معينة من أراضٍ هؤلاء الكفار وتكتلif ملك مسيحي بالولاية عليها». «إن الملك الذي اختاره الكرسي الرسولي لممارسة خدمة التبشير بالإيمان في جزر الهند الغربية يجب بالضرورة أن يحوز السيادة العليا والملكية الأبدية على جزر الهند المذكورة وأن يغدو امبراطوراً يرأس كثيرين من الملوك». فألا يبدو لنا إننا نسمع كلاماً ككلام *ال-Requerimiento* ، حتى وإن كان الملوك المحليون يحتفظون هنا بظاهر ما من المظاهر الخارجية للسلطة؟

وهذا هو عين الموقف الذي يتبنّاه في هذا الصدد مدافعون آخرون عن الهنود: لا يجب محاربتهم، ولا يجب احتزازهم إلى حالة العبودية، ليس فقط لأننا بذلك نلحق عذابات بالهنود (ومن ثم بضمير الملك) وإنما أيضاً لأننا (بتخلينا عن ذلك) نحسن الأحوال المالية لأسبانيا. ويكتب متولينيا: «إن الأسبان لا يأخذون في حسابهم أنه لو لا الرهبان لما عاد هناك خدم، أكان ذلك في بيوتهم أم على أراضيهم، لأنهم كان من شأنهم ان يقوموا بقتلهم عن بكرة أبيهم، كما تدل على ذلك التجربة في سان - دومينيغ وفي المجزر الأخرى، حيث أبيد الهنود» (III,1).

ويذكر الأسقف راميريث دي فوينتيلال، في رسالة إلى شارل الخامس: «من المناسب منع احتزاز أي هندي إلى حالة العبودية، لأنهم هم الذين يجب أن يحرثوا الأرض ويقدر توافر عدد كبير منهم، فإن الأسبان لن يعزّهم شيء».

إنني لا أريد الإيحاء، عن طريق مراعمة الاستشهادات، بأن لاس كاساس، أو المدافعين الآخرين عن الهنود، كان يجب عليهم، أو حتى كان يمكنهم، التصرف بشكل آخر. وأياً كان الأمر، فإن الوثائق التي نقرأها هي رسائل موجهة إلى الملك ومن الصعب أن نرى الجدوى التي من شأنها أن تترتب على دعوة هذا الأخير إلى التخلّي عن مالكه. على الصد ذلك، إنهم، بدعوتهم إلى اتخاذ موقف أكثر إنسانية تجاه الهنود، إنما يفعلون الشيء الوحيد الممكن، والمجدى بالفعل؛ وإذا كان هناك من ساهم في تحسين قضية

الهنود، فإنه لاس كاساس بالتأكيد؛ والحال أن الكره الذى لا يحمد والذى كان يكنه له جميع خصوم الهند، وجميع أنصار التفرق الأبيض هو مؤشر كاف على ذلك. وقد توصل إلى هذه النتيجة باستخدام الأسلحة التى كانت تناسبه بشكل أفضل: أى بالكتابية، بحمية. وقد ترك لوحة لاتمحى لتدمير الهند، وكل سطر من السطور التى كرسست لهم منذ ذلك الحين - بما فى ذلك هذا السطر - مدین له بشيء ما. إن أى شخص آخر لم يقو على أن يكرس، مثله، وبالتفانى نفسه، طاقة ضخمة ونصف قرن من عمره من أجل تحسين مصير الآخرين. إلا أن الاعتراف بأن الايديولوجية استعمارية بالتأكيد لا يؤدى إلى انتقاد شىء من عظمة الرجل بل إلى العكس تماماً. ولأننا، بالتحديد، لا يسعنا الامتناع عن احترام الرجل فإن مماله أهميته الحكم على سياسته بشكل يتميز بالوضوح. والحال ان ملوك إسبانيا لم ينخدعوا. ففى عام ١٥٧٣، فى ظل فيليب الثاني، جرى تحرير الأوامر النهائية المتعلقة بـ «جزر الهند». وعلى رأس مجلس جزر الهند، المسئول عن تنفيذ هذه الأوامر، يوجد خوان دى اوياندو، الذى لا يعرف وحسب مذاهب لاس كاساس بل والذى احضر إلى المحكمة، فى عام ١٥٧١، نصوص مجادلة بايدوليد الشهيرة. وإليكم عدة مقتطفات من هذه الأوامر:

«لا يجب تسمية الاكتشافات بالفتحات. وبما نريد أن يتم الاضطلاع بها على نحو سلمى والأهداف خيرية، فإننا لا نريد لاستخدام الكلمة «فتح» أن يكون ذريعة لاستخدام القوة أو للاحاق أشكال من الأذى بالهنود. (...) ويجب كسب المعلومات عن مختلف الأمم واللغات والملل وتجمعات السكان الأصليين وكذلك عن السادة الذين تأثر بأمرهم هذه الجماعات السكانية. وبعد ذلك، تحت ستار المقاistaة والتجارة، يجب الدخول معها فى علاقات صداقة، باظهار قدر وفير من الحب لها وياطرائها وينحها عدداً من الهدايا والأشياء التافهة التى يمكن أن تجذب اهتمامها. ودون ابداء طمع، يجب نسج أواصر صداقة وعقد تحالفات مع الزعماء والساسة الذين يبدون أكثر قدرة على حفظ تهدئة هذه البلاد. (...) وحتى يتسى للهنود الاصفاء لصوت الایمان بأكلبى قدر من الخشية والاجلال، فإن على القساوسة حمل الصليب فى ايديهم وارتداء كتونة^(٨) أو بطرشيل^(٩) على الأقل؛ كما يجب ابلاغ المسيحيين بأن يستمعوا إلى الوعظ بأكابر قدر من الاحترام والاجلال، وذلك بحيث يساعد مثلهم على حد الكفار على قبول الارشاد. ويمكن للقساوسة، اذا ما بدا ذلك مستحباً، اجتذاب انتباه الكفار باستخدام الموسيقى والمنشدین، وتشجيعهم بذلك على الانضمام اليهم. (...) ويجب على القساوسة أن

يطلبوا اليهم احضار اطفالهم بدعوى تعليمهم، وعندئذ يجب الاحتفاظ بهم كرهائن؛ كما يجب عليهم اقناعهم بينما الكنائس التي يمكنهم التدريس والتتمتع بالأمن فيها. وعن طريق هذه الوسائل ووسائل أخرى مماثلة، سوف يتضمن تهدئة الهنود واستعمالهم، إلا أنه لا يجب الحق أى أذى بهم، لأن كل ما نسعى إليه هو سعادتهم وتحويلهم (إلى اعتناق المسيحية)».

وعندما نقرأ نص الأوامر، فإننا ندرك أنه منذ Requerimiento بالاثيوس روبيوس، لم يكن هناك لاس كاساس وحده وإنما كان هناك كورتيس أيضاً: فالوصية القديمة قد تأثرت تأثراً لافكاك منه بالخطابات التي تمسك بها كل منهما. فمن الواضح أن الدعوة إلى الرفق تجبيء من لاس كاساس. والعبودية مستبعدة، شأنها في ذلك شأن العنف، اللهم إلا في حالة الضرورة القصوى. و «التهدئة» والإدارة التالية يجب أن يارسا باعتدال، أما الضرائب فيجب أن تظل معقوله. كما يجب البقاء على الزعماء المحليين شريطة أن يقبلوا خدمة مصالح التاج، بل إن التحول (إلى اعتناق المسيحية) نفسه لا يجب فرضه، بل عرضه فقط؛ فالهنود لا يجب أن يعتنقوا الدين المسيحي إلا عن طريق إراداتهم الحرة. أما الحضور المدهش، والمسلم به، خطاب التظاهر، فإن المرء يدين به لتأثير كورتيس (الموزع). ولا يمكن للنص أن يكون أكثر وضوحاً من ذلك فيما يتعلق بذلك النقطة: فالفتוחات ليست الشيء الذي يجب استبعاده، بل كلمة «الفتح»؛ و «التهدئة» ليست غير كلمة للاشارة إلى الشيء نفسه، إلا أنها لا يجب أن تتصور أن هذا الشاغل اللغوي شاغل عبشي. وبعد ذلك يجب التصرف تحت ستار التجارة، وعن طريق اظهار الحب دون ابداء طمع. وبالنسبة لمن لا يقدرون على فهم هذه اللغة، يجري تحديد أن الهدايا المنوحة يجب أن تكون ضئيلة القيمة: إذ يكفي أن تدخل السرور على قلوب الهنود (هذا هو تراث القنسوة الحمراء المهداة من كولومبوس). ويستفيد التبشير في الوقت نفسه من عروض «الصوت والضوء» التي كان كورتيس هو الذي دشنها ، فالشعيرية يجب أن تحيط بكل التمجيل الممكن، حيث يتزين القساوسة بأجمل زيناتهم، كما يجب استخدام الموسيقى للإسهام في ذلك. وهناك شيء مثير يتمثل في انه لم يعد بالامكان الاعتماد بشكل تلقائي على اخلاص الأسبان، ولذا فإنه يجب هنا أيضاً تنظيم التظاهر: إنهم ليسوا مطالبين بأن يكونوا مسيحيين صالحين بل بأن يتظاهروا بذلك. وبرغم هذه المؤشرات الواضحة، فإن مقصد الـ Requerimiento ليس غائباً مع ذلك، والهدف العام لا يجد تعديلاً له: فهو يتمثل دائمًا في اخضاع هذه الأرضي لحساب تاج أسبانيا. والعصا لا تنسى ايشاراً للجزرة: فالكنائس لا يجب أن تكون جميلة وحسب بل

يجب أيضاً أن تكون قادرة على لعب دور القلاع. أما فيما يتعلق بالتعليم، المنوح بسخاء لأطفال الوجهاء، فهو ليس غير ذريعة للاستيلاء عليهم واستخدامهم، عند الضرورة، كوسيلة للابتزاز (إن أطفالكم في مدارسنا رهائن...).

ولا ينسى درس آخر من دروس كورتيس: فقبل أن يتسمى للمرة السيطرة، يجب أن يكون على علم بجريات الأمور. والحال أن كورتيس نفسه لم يختلف عن اعلان هذه القاعدة في الوثائق التالية للفتح، كتلك المذكورة الموجهة إلى شارل الخامس (في عام ١٥٣٧). فقد كتب أنه يجب، قبل فتح بلد ما، «التحقق مما إذا كان مأهولاً بالسكان وبائي نوع من الناس ومن دينهم أو شعائرهم ومن مصدر عيشهم وما يوجد في الأرض». ونستشف هنا وظيفة الانثropolوچي الذي سوف يظهر فيما بعد: إن استكشاف هذه البلاد سوف يقود إلى الاستغلال (الأمثل) لها، ونحن نعرف أن إسبانيا هي أول بلد استعماري يطبق هذا المبدأ على نحو منهجي، وذلك بفضل الاستقصاءات التي أجريت بتشجيع من الشاج. إن ثالوثاً جديداً يحل محل الفاتح - الجندي القديم، أو بالأحرى يضنه في المؤخرة لأنه يجب أن يظل دائماً على أهبة الاستعداد للتدخل: وهو يتكون من العالم ورجل الدين والتاجر. فالأول يتولى الاطلاع على حالة البلاد؛ والثانى يسمح بالاستيعاب الروحي لها؛ والثالث يكفل الحصول على الفوائد؛ وهم يتبادلون المساعدة فيما بينهم، وكلهم يساعدون إسبانيا.

والحال أن لاس كاساس والمدافعين الآخرين عن الهند ليسوا معادين للتتوسع الأسباني؛ لكنهم يفضلون احدى صورته على الأخرى. ولنسم كلاً منها باسم مأثور (حتى وإن كانت هذه الأسماء غير دقيقة تماماً من الناحية التاريخية): إنهم ضمن الأيديولوجية الاستعمارية، ضد الأيديولوجية الاستعبادية. والاستعباد، بهذا المعنى للكلمة، يختزل الآخر إلى مرتبة شيء، وهو ما يتجلّى على نحو خاص في جميع أشكال السلوك التي يعامل فيها الهند بوصفهم أدنى مرتبة من البشر: إن لحمهم يستخدم في اطعام الهند الباقين أو حتى الكلاب؛ ويجرى قتلهم من أجل انتزاع شحthem، الذي يسود الاعتقاد بأنه يساعد على علاج جراح الإسبان؛ وبهذا يجري معاملتهم معاملة بهائم الذبح؛ ويجرى بتر جميع الأطراف، الأنف، الأيدي، الأرثاء، اللسان، العضو التناسلي، بما يؤدى إلى تحويلهم إلى جذوع مشوهه، كما لو كان يجري تقليم شجرة؛ ويجرى اقتراح استخدام دمهم لرى البستان، كما لو كان ماء جدول، ويدرك لاس كاساس أن ثمن امرأة - أمة يزيد تبعاً لما إذا كانت حبل أم لا، تماماً كما هو الحال بالنسبة للبقرات. «هذا الرجل الضائع يتبعج ويتفاخر بلا حياً، أمام رجال دين جليل، بأنه فعل

كل شيء من أجل تحبيل كثيرات من النساء الهنديات بما يسمح بالحصول على أحسن سعر عند بيعهن حبالي كما في (Relacion, Yucatan).

ومن الواضح أن هذه الصورة لاستخدام الإنسان ليست الأكثر عائدًا. فلو جرى اعتبار الآخر ذاتاً قادرة على إنتاج أشياء سوف يتلذ بها المرء، بدلاً من اعتباره شيئاً، فإن ذلك سوف يؤدي إلى اطالة السلسلة بحلقة - ذات وسيطة - ومن ثم إلى مضاعفة عدد الأشياء المملوكة إلى ما لا نهاية. وينبع من هذا التحول شاغلان أضافيان، أما الأول فهو أنه يجب إبقاء الذات «ال وسيطة» في دور الذات - المنتجة - للأشياء هذا بالتحديد والخليولة دون أن تصبح مثلنا: فالدجاجة التي تبيض بيضًا من الذهب تفقد كل أهمية إذا كانت تستهلك بنفسها ما تنتجه. وسوف يهتم الجيش أو الشرطة بذلك الأمر. وأما الشاغل الثاني فيترجم على النحو التالي: إن الذات سوف تصبح أكثر انتاجية إذا ما كانت الرعاية الممنوعة لها أفضل، ولذا فإن رجال الدين سوف يقدرون العلاجات الطبية من ناحية، والتعليم من الناحية الأخرى (يقول موتولينيا وأو لارتي ببراعة في رسالة إلى الوالي لويس دي بيلاسكو، ترجع إلى عام ١٥٥٤: «إن هؤلاء المساكين لم يتعلموا بما يكفي لدفع (المكوس الجديدة) عن طيب خاطر». وعندها فإن صحة الجسد وصحة الروح سوف يجري تأمينهما عن طريق اختصائين غير أكليريكيين: الطبيب والأستاذ.

إن فعالية الاستعمار أعظم من فعالية الاستعباد ، وهذا على الأقل هو ما يكتننا تأكيده اليوم. وفي أمريكا الأسبانية، ليس هناك افتقار إلى الاستعماريين ذوى الاعتبار؛ فإذا كان يجب تصنيف شخص مثل كولومبوس في خانة أنصار الاستعباد، فإن شخصين جد مختلفين، وجد متعارضين في الواقع، مثل كورتيس ولاس كاساس، يتواحدان كلاهما مع الأيديولوجية الاستعمارية (هذه القرابة هي ما تفصح عنه أوامر عام ١٥٧٣). وبين رسم جداري من ابداع ديجو ريبيرا^(١) في قصر مكسيكو الوطني الصورة الأصلية للعلاقة بين الشخصين (انظر الشكل ١١): فمن ناحية، نجد كورتيس، وهو يحمل السيف في يد، والسوط في الأخرى، يدوس على الهنود؛ وفي مواجهته نجد لاس كاساس، المدافع عن الهنود، وهو يصد كورتيس بصلب. وصحيح أن أشياء كثيرة تفصل بين الرجلين. فلاس كاساس يحب الهنود لكنه لا يفهمهم؛ وكورتيس يفهمهم بطريقته، حتى وإن كان لا يكن لهم «حباً» خاصاً؛ و موقفه تجاه استعباد الهنود، بقدر رصتنا له، يوضح موقفه تماماً. إن لاس كاساس ضد الـ repartimiento ، أي التوزيع الاقطاعي للهنود على الأسبان والذي يعززه، على الضد من ذلك، كورتيس. ونحن نجهل كل شيء تقريباً عن المشاعر التي يكتنها هنود ذلك العصر للاس كاساس، وهو شيء له،



(الشكل ١١) كرتيس ولس كاساس

في حد ذاته، دلالة بالفعل. أما كورتيس، في المقابل، فهو يتمتع بالشعبية إلى حد بعيد، بحيث يشير ارتعاد المسكين بزمام السلطة الشرعية، مثل أميراطور إسبانيا، الذين يعرفون أن الهنود سوف يهبون إلى التمرد لدى أول اشارة من كورتيس؛ ويصف أعضاء المحكمة الثانية الموقف على النحو التالي: «إن المحنة التي يكنها الهنود للمركيز تنبع من كون أنه هو الذي غزاهم ومن كون أنه هو الذي عاملهم بشكل أحسن فعلاً من معاملة جميع الآخرين لهم». ومع ذلك فإن لاس كاساس وكورتيس متتفقان على نقطة جوهرية: اخضاع أمريكا لحساب إسبانيا، جر الهنود إلى اعتناق الدين المسيحي، ايشار الاستعمار على الاستعباد.

ويمكن للمرء أن يدهش إذ يرى أن جميع الأشكال التي أخذها وجود إسبانيا في أمريكا قد وسمت باسم «الاستعمار» الذي يعد في أيامنا مسبة. ومنذ الفتح ، فإن الكتاب المنتسبين إلى الحزب المؤيد للأسبان لا يتخلقون عن التأكيد على الفوائد التي حققها الأسبان للبلدان المتوجهة، وكثيراً ما نجد هذه التعددات: لقد قضى الأسبان على تقديم القرابين البشرية وعلى أكل لحوم البشر وعلى تعدد الزوجات وعلى المثلية الجنسية، وأدخلوا المسيحية واللباس الأوروبي والحيوانات المستأنسة والأدوات. وحتى إذا كان اليوم لا نرى دائماً لماذا تكون تلك البدعة أرقى من تلك الممارسة القديمة، وإذا كان بوسعنا أن نحكم بأن عدداً من تلك الهدايا قد دفع في مقابلة ثمن غال، فإن عدداً من النقاط الإيجابية بشكل لاجدال فيه يبقى مع ذلك: أشكال الترقى التقنى، بل وأيضاً، كما رأينا، أشكال الترقى الرمزي والثقافى. فهل تنبع تلك دائماً من الاستعمار؟ بعبارة أخرى، هل يعتبر كل تأثير، بحكم خارجيته ذاتها، شئماً؟ إن السؤال، المشار بهذا الشكل، لا يمكن أن يلقى، فيما يبدو لي، غير رد سلبي. وهكذا يظهر أنه إذا كان الاستعمار يتعارض من ناحية مع الاستعباد، فإنه يتعارض في الوقت نفسه مع شكل آخر، أيجابي أو محايدي، للتماس مع الآخر، سوف اسميه ببساطة بالاتصال. فنالوث الفهم/الاستيلاء/التدمير يتطابق معه بترتيب معكوس هذا الثالوث الآخر: الاستعباد/الاستعمار/الاتصال.

والحال أن مبدأ ثيوريًا، والذي يذهب إلى وجوب السماح بحرية المركبة للبشر وللأفكار وللسلاح، يبدو مقبولاً اليوم بشكل عام (حتى وإن كان ليس كافياً لتبرير حرب). فباسم أي شيء سنجعل «أمريكا للأمريكيين» - أو الروس لروسيا؟ ثم الم يأت هؤلاء الهنود هم أنفسهم من الخارج: من الشمال، أو حتى، كما يرى البعض ، من قارة أخرى، هي آسيا، عبر مضيق بيرننج؟ وهل يمكن ل التاريخ بلد ما أن يكون شيئاً آخر

غير محصلة المؤشرات المتتالية التي تعرض لها ؟ وإذا كان هناك بالفعل شعب يرفض أي تغيير، فهل ستدل مثل هذه الإرادة على شيء آخر غير غريزة موت متضخمة ؟ لقد كان جوبيينو يعتقد أن الأجناس الارقى هي الأجناس الأكثر نقاءً؛ ألا نعتقد اليوم أن الثقافات الأغنى هي الثقافات الأكثر تمازجاً ؟

إلا أن لدينا أيضاً مبدأ آخر، هو مبدأ تقرير المصير، وعدم التدخل. فكيف يمكن التوفيق بينهما ؟ أليس من التناقض المطالبة بحق التأثير (من ناحية) وإدانة التدخل (من الناحية الأخرى) ؟ كلا، حتى وإن كان الأمر ليس بدبيهياً، ويطلب تحديداً له. والمسألة ليست مسألة حكم على المحتوى الإيجابي أو السلبي، للتأثير المقصود: فنحن لا يمكننا أن نفعل ذلك إلا بمساعدة معايير نسبية تماماً، وحتى هنا فإننا نجاذب بـ«الاتفاق» على أمريكا ؟ إن السؤال يبدو خالياً من المعنى تقريباً، حيث أن الإجابات عليه يمكن أن تتباين جداً. ويوسع مثال صغير أن يجعلنا نتأمل نسبية القيم ، وهو حادث رواه كورتييس، خلال حملته إلى هندوراس: «حدث أن إسبانياً وجد هندياً من تابعيه، من مواлиد مكسيكو، يأكل قطعة من لحم هندي آخر كان قد قتله عند دخول القرية. وقد جاء إلى وأبلغني بذلك؛ فأمرت بالقاء القبض عليه ؛ (على الهندي) وحرقه حياً في حضور ذلك السيد (الهندي)، موضحاً له سبب هذا العقاب: لقد قتل وأكل هندياً، وهو أمر يحرمه جلالتكم؛ وقد حرمنا باسمكم الملكي عمل ذلك، ومن ثم فإني قد أمرت بحرقه لاقدامه على قتل وأكل إنسان، لأنني أريد أن لا يقتل أحد» (٥١).

والحال أن حالات أكل لحوم البشر تشير حتى المسيحيين (انظر الشكل ١٢). ويستتبع دخال المسيحية القضاء عليها. إلا أنه، لأجل الوصول إلى ذلك، يجري حرق بشر أحياء، إن مفارقة عقوبة الموت ماثلة كلها هنا: إن المحكمة الجنائية ترتكب عين الفعل الذي تدينه، فهي تقتل لكى تحسن منع القتل. وقد كان ذلك بالنسبة للأسبان أسلوباً لمكافحة ما اعتبروه عملاً من أعمال البربرية؛ ومع تغير الأزمنة، لأنكاد نميز الفارق «الحضاري» بين حرق المرأة حياً وأكله ميتاً . إنها مفارقة الاستعمار، حتى وإن كان يتم باسم قيم يتصور المرأة أنها اسماً.

ومن الممكن، في المقابل، تحديد معيار أخلاقي للحكم على شكل المؤشرات: سوف أقول إن الشيء الجوهري هو معرفة ما إذا كانت مفروضة أم مفترضة. فالتحول إلى اعتناق المسيحية، شأنه في ذلك شأن تصدير آية ايديلولوجية أو تقنية، هو شيء يستحق الإدانة بمجرد فرضه، عن طريق الأسلحة أو عن أي طريق آخر. وللحضارة سمات يمكن



(الشكل ١٢) مشهد لأكل لحوم البشر

للمرء القول بأنها أسمى أو أدنى؛ لكن ذلك لا يبرر فرضها على الآخرين. بل إن فرض المرء أرادته على الآخر، علاوة على ذلك، يعني أنه لا يعترف له بالانسانية نفسها التي يعترف بها لنفسه، وهو ما يعتبر بالتحديد سمة لحضارة أدنى. إن أحداً لم يسأل الهنود ما إذا كانوا يريدون العجلة، أو الأنوال أو المسابك؛ لقد أرغموا على قبولها؛ وهنا يمكن العنف، وهو لا يتوقف على المنفعة التي يمكن أن تترتب في نهاية الأمر على استخدام هذه الأشياء. ولكن باسم ماذا ندين البشر الذي لا يحمل سلاحاً حتى وإن كانت غايته المعلنة هي تحويلنا إلى اعتناق دينه هو؟

ربما كان هناك شيء من الطوباوية، أو من التبسيطية، في اختزال الأمور بهذا الشكل في استخدام العنف. وذلك بقدر ما أن العنف، كما نعرف، يمكن أن يتخذ اشكالاً ليست أكثر رهافة بالفعل، لكنها أقل وضوحاً؛ فهل يمكن القول عن أيديولوجية أو عن تقنية أنها يجري اقتراحها لا غير في حين أن ترويجها يتم بكل سبل الاتصال الموجودة؟ كلام بالتأكيد. وبشكل تبادلي، فإن شيئاً ما لا يكون مفروضاً حين تكون لدى الآخر امكانية اختيار شيء آخر وحين يكون على علم بذلك. وعلاقة المعرفة بالسلطة، كما تنسى لنا رصد ذلك بمناسبة الفتح، ليست علاقة عرضية بل تكوينية. والحال ان فيتوريا، وهو أحد مؤسسي القانون الدولي الحديث، كان مدركاً لذلك بالفعل. وقدرأينا أنه قد سلم بوجود حروب عادلة، هي الحروب التي يتمثل الدافع إليها في رفع جورٍ إلا أنه لم يفشل في إثارة السؤال التالي: كيف يمكن تحديد عدالة حرب من الحروب؟ وتوضح إجابته دور المعلومات. إذ لا يكفي أن يكون الأمير مؤمناً بذلك؛ فهو طرف معنى إلى حد بعيد، ومن الممكن لإنسان أن ينخدع. كما لا يكفي أن يتصور ذلك الشعب، حتى ولو كان عن بكرة أبيه: فالشعب لا يملك حرية الوصول إلى أسرار الدولة، وهو بحكم التعريف غير مطلع. وهكذا فإن القضية يجب أن تكون عادلة في حد ذاتها، وليس فقط بالنسبة لرأي عام يمكن دائماً التلاعب به. وهذه العدالة المطلقة ليست متاحة إلا للحكماء، الذين تصبح من ثم فرضاً عليهم. «يجب استشارة رجال نزهتين وحكماً، قادرين على الكلام بحرية، دون سخط، ودون حقد ودون طمع» (Le Droit de guerre, 21, 59). والجهل ليس عذرًا إلا بصورة مؤقتة؛ وبعد ذلك، يكون آثماً، «إن من تخامره الشكوك، وبهمل البحث عن الحقيقة، يكف عن أن يكون حائزًا لنية حسنة» (ibid., 29,84).

وعندما يطبق فيتوريا هذا المذهب العام على حالة الحرب ضد الهنود، فإنه لا ينسى هذا الحرص على المعلومات: إن الأسباب لا يمكنهم الشكوى من عداوة الهنود إلا إذا تنسى لهم إثبات أن هؤلاء الآخرين قد جرى اطلاعهم بالشكل الواجب على حسن نوايا القادمين الجدد؛ ففعل تقديم المعلومات فرض، شأنه في ذلك شأن فعل البحث عنها.

على أن فيتوريا نفسه لا يوضع حتى الكمال اعتقاده الخاص - ومن ثم فهو يجسد الانفصال المميز لدى المثقف الحديث، بين القول والفعل، بين محتوى المبين ومعنى التبيين. فإلى جانب أسباب «تبادلية» يمكنها تبرير حرب من الحروب، وإلى جانب الأسباب التي ترجع إلى مركزيتها الائتية الخاصة، قدم أسباباً أخرى أيضاً، لا يتمثل عيوبها في الافتقار إلى التبادلية وإنما في عدم الاكتتراث بالمعلومات. فهو يجيز، على سبيل المثال، أن يلجم الزعماء، أو جزء من السكان، إلى طلب تدخل القرى الأجنبية؛ وعندئذ سيكون تدخل هذه القرى من قبيل الحرب العادلة. إلا أنه لا يتغافل بكلمة واحدة حول اشكال استشارة السكان في مثل هذه الحالة، ولا يتصور إمكانية وجود نية سيئة لدى الزعماء، أو يبرر، كذلك، التدخلات التي تتم باسم تحالفات عسكرية، ولكن المثل الذي يقدمه - وهو يأخذه من فتح المكسيك - يفضحه: «يقال أن التلاسكالتيك قد تصرفوا تجاه المكسيكيين هكذا: لقد تفاهموا مع الأسبان حتى يقوم هؤلاء الآخرين بمساعدتهم في محاربة المكسيكيين؛ وقد حصل الأسبان بعد ذلك على ما من شأنه أن يعود إليهم بحكم حق الحرب» (Les Indiens, 3,17,296). والحال أن فيتوريا يتكلم كما لو أن الحرب بين المكسيكيين والتلاسكالتيك كانت العلاقة الأساسية، وكما لو أن الأسبان لم يتدخلوا إلا بوصفهم حلفاء لهؤلاء الآخرين، لكننا نعرف أن هذا الكلام تزييف فظ للواقع؛ وفيتوريا هو المذنب، من ثم، بالاعتماد على ظن من نوع «يقال» و«أقوال أولئك الذين كانوا هناك» (ibid., 3,18,302)، دون «البحث عن الحقيقة» فعلاً.

إن المعلومات الصحيحة هي السبيل الأفضل إلى توطيد السلطة: وقد رأينا ذلك في حالة كورتيس والأوامر الملكية. ولكن الحق في المعلومات، من ناحية أخرى، حق لا يمكن انكاره، وليس هناك شرعية للسلطة إذا لم يكن هذا الحق موضع الاحترام. وأولئك الذين لا يحرصون على المعرفة، شأنهم في ذلك تماماً شأن أولئك الذين يمتنعون عن توفير المعلومات، مذنبون في حق مجتمعهم، أو، إذا ما تحدثنا بلغة موجبة، فإن وظيفة المعلومات وظيفة اجتماعية جوهرية. والحال انه إذا كانت المعلومات فعالة، فإن التمايز بين «الفرض» و «الاقتراح» سوف يحتفظ بأهميته.

وليس من الضروري أن نحبس أنفسنا في تخبير عقيم؛ إما تبرير الحرب الاستعمارية (باسم تفوق الحضارة الغربية)، أو رفض كل تفاعل، باسم الحفاظ على الهوية الخاصة. فالاتصال غير العنيف موجود، وبالإمكان الدفاع عنه بوصفه قيمة. وهو ما يمكن أن يسمح بالتصريف على نحو لا يكون معه ثالوث الاستبعاد / الاستعمار / الاتصال مجرد أداة لتحليل المفاهيم، بل يتكشف أنه ينطابق أيضاً مع تعاقب في الزمن.

حواشي الباب الثالث (الحب)

- (١) الباريك : مكيال ٢٠٠ - ٢٥٠ لترًا .
- (٢) وذلك على الرغم من أن ديرر (١٤٧١ - ١٥٢٨) ، وهو مصور وحفار ألماني زار إيطاليا عدة مرات، قد خلف نحو مائة لوحة حفر على النحاس و ٣٣٠ لوحة حفر على الخشب .
- (٣) ف . كانكا (١٨٨٣ - ١٩٢٤) : روائي تشيكي كتب بالألمانية .
- (٤) بحلول عام ١٩٨٨ ، لم يرتفع عدد هنود القاريئن الأمريكيتين إلا إلى نحو ٣٨ مليون نسمة .
- (٥) إيفان كaramازوف : شخصية رئيسية في رواية دستويفسكي ، " الأخيرة كaramازوف "
- (٦) يجب التمييز بين جهل لاس كاساس بالإسلام ومغزى السؤال .
- (٧) « التاريخ التبريري » .
- (٨) الكثونة : قميص يرتديه القس تحت البذلة وقت الخدمة .
- (٩) البطرشيل : منديل منقوش ومقبض يرتديه القس على صدره، وبعلقه في عنقه عند الخدمة .
- (١٠) ديبوربيرا (١٨٨٦ - ١٩٥٧) : فنان وماركسي مكسيكي ، اشتهر برسومه الجدارية . وقد أربلت رسومه الجدارية من مركز روكييلير ، نيويورك سيني ، إثر جدال حول دلالاتها السياسية - المترجم .

٤

المعرفة

نماذج العلاقات مع الآخرين

هناك مفارقة ما في رؤية تماثل بين سلوك لاس كاساس وسلوك كورتيس تجاه الهند؛ وكان لابد من احاطة هذا التأكيد بعده قيود؛ وذلك لأن العلاقة مع الآخر لا تتشكل في بعد واحد وحيد. فلمراجعة الاختلافات الموجودة في العالم الواقعي، يجب التمييز بين ثلاثة محاور على الأقل، يمكن تحديد موقع اشكالية الآخريّة عليها. فهناك، أولاً، حكم قيمة (مستوى قيمي)؛ فالآخر حسن أو سيء، أحبه أو لا أحبه، أو، كما كان يمكن أن يقال بالأحرى في ذلك العصر، ندعى أو أدنى مني (أن من الواضح، في الغلب الأحياناً، أنني حسن وأنني أقدر نفسي...). وهناك، ثانياً، فعل التقارب أو فعل التباعد في العلاقة مع الآخر (مستوى عملي)؛ فأنا أتبيني قيم الآخر، أو أتوحد معه؛ أو أشبه الآخر بنفسه، وأفرض عليه صورته الخاصة؛ كما أن بين الخضوع للآخر واحتضان الآخر حد ثالث أيضاً، هو الحياد، أو اللامبالاة. وثالثاً، فإنني أعرف أو أجهل هوية الآخر (سيكون ذلك هو المستوى المعرفي)؛ ومن الواضح أنه لا يوجد هنا أي مطلق بل تدرج لا نهائى بين حالات المعرفة الأبسط أو الأرقى.

ومن الواضح أن هناك علاقات وصلات نسب بين هذه المستويات الثلاثة، إلا أنه لا توجد بينها أية علاقة تضمينية محددة تحديداً صارماً؛ ومن ثم فلا يمكن اختزال أحدها في الآخر، ولا توقع انباتاً أحدها من الآخر. إن لاس كاساس يعرف الهند معرفة أقل جودة من معرفة كورتيس بهم، وهو يحبهم بدرجة أكبر من حب كورتيس لهم؛ لكنهما يلتقيان في سياستهما المشتركة الخاصة بالاستيعاب. فالمعرفة لا تتضمن الحب، ولا العكس، ولا يتضمن أي من الاثنين التوحد مع الآخر، كما أن التوحد مع الآخر لا يتضمن أيهما. فالفتح والحب والمعرفة أشكال سلوك مستقلة و، يعني ما، أولية (الاكتشاف، كما رأينا، يتعلق بالأراضي بأكثر من تعلقه بالبشر؛ وفيما يتعلق بهؤلاء الآخرين، فإن موقف كولومبوس يمكن أن يوصف وصفاً سلبياً تماماً: إنه لا يحب ولا يعرف ولا يتوحد).

ولن نخلط هذا التحديد للمحاور بالتنوع الذي نراه في المحور الواحد نفسه. وقد قدم لنا لاس كاساس مثالاً للحب للهند؛ لكنه في الواقع يبين هو نفسه بالفعل عن أكثر من

موقف واحد؛ و ، إنصافاً له، لابد من استكمال رسم صورته هنا. وهذا لأن لاس كاساس قد عرف سلسلة من الأزمات، أو من التحولات، التي قادته إلى اتخاذ سلسلة من المواقف التي توجد بينها صلات نسب، ولكن المتميزة مع ذلك أحدها عن الآخر، خلال عمره المديد (١٤٨٤ - ١٥٦٦). فهو يحرر هنوده في عام ١٥١٤، لكنه لا يصبح دومينيكياً إلا في ١٥٢٢ - ١٥٢٣، وهذا التحول الثاني مهم أهمية التحول الأول. على أن تحولاً آخرأ أيضاً هو ما سوف يهمنا الآن؛ التحول الذي يحدث عند أواخر حياته، بعد عودته النهائية من المكسيك، وبعد فشل العديد من مشاريعه أيضاً؛ ويمكنأخذ سنة مجادلة ببادوليد، ١٥٥٠، كنقطة استدلال (إإن كان لا يوجد هنا في الواقع «تحول» متميز). فموقف لاس كاساس تجاه الهند، والحب الذي يكنه لهم، ليس بما هما قبل وبعد ذلك التاريخ.

ويبدو أن التغير يحدث بدءاً من التأمل الذي قادته إليه ممارسات تقديم القرابين البشرية التي كان الأزتيك يمارسونها. والحال أن وجود هذه الشعائر كان الحجة الأكثر إقناعاً بين حجج الحزب الذي كان يمثله سيبولبيدا، لتأكيد دونية الهند؛ وكان، من الناحية الأخرى، واقعاً لا جدال فيه (حتى وإن كان لم يحدث اتفاق بشأن ألكم؛ انظر الشكلين ١٤ و ١٣). وليس من الصعب، حتى يرغم انتقامه عدة قرون، أن نتصور رد الفعل؛ إننا لا يمكننا قراءة الأوصاف التي دونها الرهبان الإسبان في ذلك العصر، نقلأً عن مصادر معلوماتهم، دون أن ينتابنا القلق.

فألا تعتبر مثل هذه الممارسات البرهان الساطع على توحش، ومن ثم على دونية الشعوب التي تحدث عندها؟ ذلك هو نوع الحجة التي كان على لاس كاساس تفنيدها. وقد انكب على تأملها في رسالته التي تحمل عنوان «Apologia» المكتوبة باللاتينية، والمقدمة إلى المحكمين في ببادوليد، وفي عدة فصول من كتاب «Apologetica His-toria»، لابد وأنها قد كتبت في الوقت نفسه. والحال أن تفكيره في هذا الموضوع يستحق أن يتبع بشكل تفصيلي. ففي وقت أول، يؤكّد لاس كاساس أنه، حتى وإن كان أكل لحوم البشر وتقديم القرابين البشرية يستحقان في حد ذاتهما الإدانة، فإنه لا يتربّ على ذلك أنه يجب إعلان الحرب على من يمارسنها؛ فالعلاج ينذر عندئذ بإن يكون أسوأ من الداء. وإلى ذلك يضاف الاحترام، الذي يفترض لاس كاساس أنه مشترك لدى الهند ولدى الإسبان، لقوانين البلاد. فإذا كان القانون يفرض تقديم القرابين، فإن المرء الذي يمارسه إنما يتصرف كمواطن صالح، ولا يمكن لوم الفرد على اضطلاعه به. إلا أنه يخطو بعد ذلك خطوة أخرى: إن الإدانة نفسها هي التي سوف تغدو اشكالية. ويستخدم لاس كاساس، وصولاً إلى ذلك، نوعين من الحجج، يقردان إلى تأكيدين بالتتابع.



(الشكل ١٣)
تقديم القريان بانتزاع القلب



(الشكل ١٤)
تقديم القريان بالحرق

وتتعلق الحجة الأولى بترتيب الحقائق، وسوف يجرى دعمها بمقارنات تاريخية. ويريد لاس كاساس أن يجعل تقديم القرابين البشرية أقل غرابة، أقل استثنائية، في نظر قارئه وهو يعيد إلى الأذهان أن هذه القرابين ليست غائبة تماماً عن الدين المسيحي نفسه. «يمكن الادعاء على نحو مقنع، استناداً إلى أن الرب قد أمر إبراهيم بأن يقدم له ابنه الوحيد اسحق قرياناً، بأن الرب لا يكره تماماً تقديم قرابين بشريّة له» (Apologia, 37). وبالمثل، فإن يفتاح^(١) قد وجّد نفسه ملزماً بتقديم ابنته قرياناً (Juges, 11, 31 sq). وألم يكن جميع الآباء متذورين للرب؟ ورداً على أولئك الذين سوف يعترضون بأن جميع هذه الأمثلة مأخوذة من العهد القديم، سوف يذكر لاس كاساس بأن يسوع، على أية حال، قد ضحى به الأب الرب، وأن المسيحيين الأوائل كانوا أيضاً ملزمين بالتضحيّة بأنفسهم إذا كانوا لا يريدون التخلّي عن إيمانهم؛ ومن الواضح أن تلك كانت المشيئة الإلهية. وال الحال أن لاس كاساس قد توصل بأسلوب مثال، في فصل سابق، إلى جعل قارئه يتصالح مع فكرة أكل لحوم البشر، وذلك بتحديثه إليه عن حالات قام فيها الأسبان، تحت ضغط الضرورة، بأكل كبد أحد مواطنיהם في إحدى المرات وبأكل فخذ آخر في مرة أخرى.

أما التأكيد الثاني (والذي يرد كتأكيد أول في حجاج لاس كاساس) فهو أكثر طموحاً بكثير؛ فهو يتعلق باثبات أن تقديم القرابين البشرية ليس مقبولاً لاعتبارات واقعية فقط، بل هو مقبول لاعتبارات قانونية أيضاً. وال الحال أن لاس كاساس، إذ يفعل ذلك، إنما يجد نفسه مدفوعاً إلى افتراض تعريف جديد للشعور الديني، وفي هذا بالتحديد يعتبر تفكيره مثيراً للاهتمام بوجه خاص. والحجج مستمدّة هنا من «العقل الطبيعي»، ومن تصوّرات قبليّة حول طبيعة الإنسان. ويرأكم لاس كاساس أربع «بدويّيات»، الواحدة فوق الأخرى:

١- لدى كل كائن بشري معرفة حدسيّة بالرب، أي بـ«ذلك الذي ليس هناك ما هو أفضّل منه ولا أعظم منه» (ibid., 35).

٢- يعبد البشر الرب بحسب طاقاتهم وأسلوبهم، ساعين دائماً إلى بذل أفضّل ما في وسعهم.

٣- يتألف أعظم برهان يمكن للمرء أن يقدمه على حبه للرب في أن يقدم إليه أغلى ما لديه، أي الحياة البشرية نفسها. هذا هو قلب الحجة، وإليكم كيف يعبر لاس كاساس عن نفسه: «إن الأسلوب الأقوى لعبادة الرب هو تقديم قريان له. فهذا هو الفعل الوحيد الذي نبين عن طريقه - لذلك الذي يجري تقديم القريان اليه - إننا عباده وأسرى فضله.

وعلاوة على ذلك، فإن الطبيعة تعلمنا أن من العدل ان نقدم الى الرب، الذى نعرف بأننا المدينون له لكثير من الأسباب، الأشياء الشينة والمتازة، وذلك بسبب امتياز ذى الجلال. والحال أنه، بوجوب التقدير البشري ويوجوب الحقيقة، فإنه ليس هناك ما هو أعظم ولا ما هو أعلى من حياة الانسان أو الانسان نفسه. وهذا هو السبب فى أن الطبيعة نفسها هي التي تدل وتعلم أولئك الذين ليس لديهم الایمان أو النعمة أو العقيدة، الذين يعيشون موجهين بالنور الطبيعي وحده، أن عليهم، بالرغم من كل قانون وضعى يسير فى الاتجاه المضاد، أن يقدموا قرابين بشريّة إلى الرب الحق، أو الرب الزائف الذى يتصورون انه الحق، وذلك بحيث يكتنفهم، إذ يقدمون إليه شيئاً غالياً إلى أقصى حد، أن يعبروا عن امتنانهم بسبب الافضال الكثيرة التي أتواها» (ibid.,36).

٤- وهكذا فإن تقديم القرابين موجود بقوة القانون الطبيعي، وسوف تحدد أشكاله عن طريق القرائن البشرية، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الشيء الذى يجب تقديمه قرياناً.

ويفضل هذه السلسلة من الترابطات، إنتهى لاس كاساس إلى تبني موقف جديد، مدخلاً ما يمكن أن نسميه بـ «المنظورية» فى صييم الدين. ومن شأننا ان نلاحظ كيف أنه يتخذ احتياطات للتذكير بأن إله الهند، مع أنه ليس الإله «الحق»، فإنهم يعتبرونه كذلك على أية حال، وأن الانطلاق يجب أن يكون من هذه النقطة: «الرب الحق، أو الرب المفترض، إن كان هذا الأخير يؤخذ على أنه الرب الحق» (ibid.,36)؛ «الرب الحق أو ذلك الذى يعتقد المرء أنه الرب» (ibid.,35)؛ «الرب الحق أو ذلك الذى يعتقدون مخطئين أنه الرب الحق» (ibid.,35). ولكن لا يعتبر الاعتراف بأن إلههم هو الإله الحق بالنسبة لهم خطوة أولى نحو اعتراف آخر، هو الاعتراف بأن هنا هو الإله الحق بالنسبة لنا - بالنسبة لنا وحسب؛ عندئذ فإن ما يبقى مشتركاً وكويناً ليس بعد هو إله الديانة المسيحية، الذى يجب على الجميع الإذعان له، بل هو فكرة الإلهوية نفسها. أي فكرة ذلك الذى هو فوقنا؛ أي التدين وليس الدين. والحال أن الجزء المفترض من تفكيره هو أيضاً العنصر الأكثر جذرية فيه (وليس ما يقوله عن القريان نفسه)؛ فما يدعو إلى الدهشة حقاً أن يجرى ادخال «المنظورية» فى مجال يفتقر بشدة إلى القدرة على الاتساع لها.

إن الشعور الدينى لا يتحدد بمحتوى كونى ومطلق وإنما بتوجهه، وهو يقاس بمدى حدته؛ وذلك بحيث أنه حتى وإن كان الإله المسيحى فى حد ذاته فكرة أرقى من الفكرة التى تعبّر عن نفسها من خلال تيزكاتليپوكا (وهو ما يعتقد المسيحى لاس كاساس)، فإن من الممكن أن يكون الآزتيك أرقى من المسيحيين من حيث التدين، وهم كذلك

بالفعل. وهكذا فإن فكرة الدين نفسها تجد تحويلاً كاملاً لها. «إن الأمم التي قدمت قرابين بشرية إلى آلهتها قد دلت بذلك، رغم كونها وثنية ضالة، على فكرتها السامية عن الإلهوية، عن قيمة آلهتها، كما دلت على مدى نبل ومدى سمو إجلالها للألوهية. ومن ثم فقد أثبتت أنها تتمتع، على نحو أحسن من الأمم الأخرى، بالتبصر الطبيعي واستقامة الكلام وبحكم العقل؛ وقد استخدمت إدراكتها على نحو أفضل مما تسنى للآخرين. وتجاوزت في تدينيها جميع الأمم الأخرى الأكثر تديناً في العالم فهي، سعياً إلى خير شعوبها، تقدم أطفالها هي قرابين» (Apologetica Historia, III, 183).

وقد في اعتقاد لاس كاساس، هم الذين يمكن مقارنتهم بالاتقىاء الآرتيك.

وهكذا فعن طريق مواجهة الحجة الأكثر ازعاجاً يجد لاس كاساس نفسه مدفوعاً إلى تعديل موقفه، وإلى الكشف بذلك نفسه عن نوع جديد من الحب للأخر؛ فهو حب لا يعود استيعابياً بل يصبح توزيعياً نوعاً ما: إن لكل انسان قيمة خاصة؛ ولا يمكن بعدُ اجراء المقارنة إلا فيما يتعلق بعلاقات - علاقة الكائن بإلهه - لا فيما يتعلق باهيات؛ فليست هناك كليات سوى الكليات الشكلية. ومع تأكيد لاس كاساس على وجود إله واحد، فإنه لا ينح بشكل قبلي امتيازاً للطريق المسيحي إلى هذا الإله. فالمساواة لا تشتري هنا بعدُ بالتطابق؛ فالامر لا يتعلق بقيمة مطلقة: إذ أن لكل انسان الحق في الاقتراب من الإله عبر الطريق الذي يناسبه. وليس هناك بعدُ إله حقيقي (هو إلهنا)، بل تعايش عوالم ممكنة: إن كان أحد يعتبره حقيقياً... وهكذا فإن لاس كاساس قد تخلى بشكل مستتر عن اللاهوت ليمارس نوعاً من الأنثروبولوجيا الدينية مما يعد، في سياقه، إنقلاباً بالفعل، لأنه يتبدى بوضوح أن الرجل الذي يتبنى خطاباً عن الدين يتخد الخطوة الأولى نحو هجر الخطاب الديني نفسه.

وسوف يكون من الأسهل له بكثير تطبيق هذا المبدأ على الحالة العامة للأخرية، ومن ثم اظهار نسبة فكرة «البربرية» (يبدو بالفعل أنه أول من فعل ذلك في العصر الحديث)؛ إن كل إمرىء هو ببرى الآخر، ويكتفى لأن يكون كذلك أن يتكلم بلغة يجعلها هذا الآخر: فهي ليست غير قرقرة بالنسبة لأذنيه. «إن المرء سوف يسمى إنساناً بالبربرى، قياساً إلى انسان آخر، لأنه غريب في أساليبه الكلامية ولأنه لا يحسن نطق لغة الآخر (...). ووفقاً لستاربيون، الكتاب الرابع عشر، فقد كان ذلك هو السبب الرئيسي الذي سمي الأغريق بموجبه الشعوب الأخرى بالبربرية، اي لأنها كانت لا تحسن نطق اللغة الاغريقية. إلا أنه من هذه الزاوية، لا يكون هناك إنسان أو جنس إلا وهو

بريرى بالقياس إلى انسان آخر أو إلى جنس آخر. وكما يقول القديس بولس عن نفسه وعن آخرين، فى «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس» (١٤ . ١٠ - ١١)؛ «ربما تكون أنواع لغات هذا عددها فى العالم وليس شئ منها بلا معنى. فإن كنت لا أعرف قوة اللغة أكون عند المتكلم أعمى، والمتكلم أعمى عندى» وهكذا، فكما تعتبر انسان جزر الهند الغربية برابرة، فإنهم يحكمون علينا بالمثل، لأنهم لا يفهموننا» (ibid.,III,254). والحال أن راديكالية لاس كاساس تحظر عليه أى سبيل وسط؛ فهو إما أن يؤكّد، كما في الفترة السابقة، على وجود دين حقيقى واحد، وهو ما يقوده بشكل لا مفر منه إلى ربط الهند بمرحلة أسبق، ومن ثم أدنى، من مراحل تطور الأوروبيين، أو أن يقبل، كما في شيخوخته، تعابيش الأفكار والقيم، ويرفض كل معنى غير نسبي لكلمة «بريرى»، ومن ثم كل تطور.

وفي تأكيده للمساواة على حساب الهراركية، يرجع لاس كاساس إلى تبني فكرة مسيحية كلاسيكية، كما تشير إلى ذلك الإحالة إلى القديس بولس، والذي يجري الاستشهاد به أيضاً في رسالة «Apologia»، وهذه الإحالة الأخرى، إلى «المجبل متى»: «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم ان فعلوا هكذا انتم أيضاً بهم» (١٢ . ٧). وبعلق لاس كاساس قائلاً: «هذا شيء يعرفه كل إنسان ويدركه ويفهمه بالنور الطبيعي الذي وزع على عقولنا» (Apologia,11). وقد قابلنا بالفعل فكرة المساواة المسيحية هذه ورأينا في الوقت نفسه كيف أنها قد ظلت غامضة. وقد كان الجميع، في ذلك العصر، يزعمون التعبير عن روح المسيحية. وباسم الأخلاق المسيحية ينظر الكاثوليك (و، على سبيل المثال، لاس كاساس الأول) إلى الهند كأنداد لهم، ومن ثم كمماثلين لهم، ويحاولون إلهاقهم بأنفسهم. وعلى الضد من ذلك، فإن البروتستانت، استرشاداً بالإحالات نفسها، يبرزون الاختلافات ويعزلون جماعتهم عن جماعة السكان الأصليين، عندما يحدث اتصال بينهما (من الغريب أن هذا الموقف يذكر ب موقف سيبولبيدا). وفي الحالتين يجري نفي هوية الآخر: أكان ذلك على مستوى الوجود، كما في حالة الكاثوليك؛ أم على مستوى القيم، كما عند البروتستانت؛ ولما يبعث على السخرية نوعاً ما محاولة معرفة من من الطائفتين تقطع الشوط الأطول في طريق تدمير الآخر. إلا أنه ضمن المذهب المسيحي أيضاً يكتشف لاس كاساس الأخير هذا الشكل الأرقى للمساواة وهو المنظورية والتي يجري فيها ربط كل انسان بقيمه هو، بدلاً من مواجهته بمثل أعلى وحيد.

ولا يجب أن ننسى في الوقت نفسه الطابع المفارق لهذا الاتحاد للمصطلحات، «دين مساواتي»؛ فهو يفسر تعقد موقف لاس كاساس، وهذه المفارقة نفسها هي ما يوضح حدث آخر من حوادث تاريخ الأيديولوجيات والبشر، يكاد يكون معاصرًا: المجادلة حول تناهى أو لاتناهى العالم، ومن ثم حول وجود أو عدم وجود هيراركية داخلية في العالم. ففي بحثه المكتوب على شكل حوار، والذي يحمل عنوان De L' infinito universo-e-mondi، والمكتوب في عام ١٥٨٤، يوجد جيوردانو برونو، الدومينيكي كلاس كاساس، مواجهة بين مفهومين. أما المفهوم الأول، الذي يؤكد الطابع المتناهى للعالم والهيراركية الضرورية، فيدافع عنه الأسطري (الذى لا يدعى سيبولبيدا)؛ وأما المفهوم الآخر فهو مفهومه هو. ومثلما أكد لاس كاساس (والقديس بولس من قبله) نسبة المواقف التي يحكم المرء انطلاقاً منها على الشئون الإنسانية، فإن برونو يفعل ذلك بالنسبة للمجال الفيزيقي، ويرفض وجود أي موقع ذي امتياز. «كذلك فإن الأرض، شأنها في ذلك شأن أي عالم آخر، ليست في مركز (الكون). ولا توجد نقاط في الفضاء تشكل أقطاباً مُعرفةً ومُحددةً لأرضنا، تماماً كما أنها لا تشكل قطباً مُعرفاً و مُحدداً لأنّية نقطة أخرى من السماء أو من فضاء العالم . وهذا صحيح بالنسبة لكل أجسام (الكون) الأخرى. فهي من موقع نظر مختلفة يمكن اعتبارها، كلها، مراكز أو نقاط محيط، أقطاباً أو ذرىً وهلم جرا. وهكذا فإن الأرض ليست مركز الكون؛ فهي ليست مركبة إلا بالقياس إلى المجال المخاص المحيط بنا. (...) وما أن يفترض المرء جسماً يتميز بحجم لامتناه، فإنه يتخلّى عن نسبة مركز أو محيط إليه» (٢).

وليس الأرض وحدها هي التي لا تمثل مركزاً للكون، بل إن آية نقطة فيزيقية كذلك لا تمثل مركزاً للكون؛ ففكرة المركز نفسها ليس لها معنى إلا بالقياس إلى موقع خاص للنظر؛ فالمراكز والمحيط فكرتان نسبيتان شأنهما في ذلك شأن فكري المضاربة والبريرية (بل ويدرجة أكبر بكثير). «ليس في الكون مركز ولا محيط، وإنما، إن كان ذلك يروم لكم، الكل مركزي، كما يمكن للمرء اعتبار كل نقطة جزءاً من المحيط، بالقياس إلى نقطة أخرى مركبة» (٥).

لكن محكمة التفتيش، التي كانت متساهلة تجاه لاس كاساس (ناهيك عن القديس بولس!) لا تحبز تأكيد برونو؛ فهو، بعد أن كان قد طرد بالفعل من الأخوية الدومينيكية في اللحظة التي كان يكتب فيها هذه العبارات، سوف يقبض عليه بعد ذلك بوقت قصير وسوف يحاكم بتهمة الهرطقة ويحرق في الساحة العامة في سنة ١٦٠٠، في تلك السنة

الأخيرة من القرن الذى شهد معارك لاس كاساس. وفى نزعته المساواتية، فإن خطابه، شأنه فى ذلك شأن خطاب لاس كاساس، هو خطاب مسيحي ومناوى، للدين فى آن واحد لكن المكون الأول هو ما سوف يهتم به قضاة لاس كاساس والمكون الثانى هو ما سوف يهتم به قضاة برونو. ولعل ذلك لأن تأكيد لاس كاساس يتعلق بعالم البشر، والذى يمكن، على أية حال، تصور تأويلات مختلفة له؛ ففي حين أن تأكيد برونو يتعلق بالكون برمتها، الذى يشمل الرب - أو، على وجه الدقة، لا يشمله، وهو ما يعتبر انتهاكاً للمقدسات.

ويبقى أن هناك واقعاً يستحق الدهشة؛ إن أحداً لا يجد أى مبرر للاعتراض على مشاريع لاس كاساس السياسية بشكل محدد، فى أواخر حياته. ومن الواقع أن ذلك لا يعني قبولها كمشاريع سياسية، فكل ما هناك هو انه يجري الاكتفاء بتجاهلها؛ ثم إن من الصعب تصور كيف يمكن لمثل هذه المشاريع أن تجذب بداية تحقيق وهى على هذه الدرجة من الطرباوية ولا تراعى كثيراً المصالح التى يمسها المشروع. فالمحل الذى يميل إليه لاس كاساس هو البقاء على الدول القديمة، ملوكها وحكامها؛ والتباشير بالانجيل فيها، ولكن دون الاستناد إلى الجيوش؛ وإذا ما طلب هؤلاء الملوك المحليون الاندماج فى نوع من الاتحاد يرأسه ملك إسبانيا، فيجب قبولهم فيه وعدم الاستفادة من ثرواتهم إلا إذا اقترحوا هم أنفسهم ذلك: «على فرض تنازل ملوك الهند وساداتهم الطبيعيين لملك كاستيا عن حقوقهم فى مناجم الذهب والفضة والاحجار الثمينة والملحات وغير ذلك» (رسالة إلى ف. بارتولومى كاراثا دى ميراندا، أغسطس ١٥٥٥). وبعبارة أخرى، فإن لاس كاساس يقترح على ملك إسبانيا التخلى عن ممتلكاته وراء المحيط الأطلسى، لا أكثر ولا أقل. وال Herb الوحيدة التى يتصورها سوف تكون تلك التى يخوضها الملك ضد الفاتحين الأسبان (الآن لاس كاساس يشتبه فى أن هؤلاء الآخرين لن يريدوا التخلى عنها عن طيب خاطر)؛ «ان الوسيلة التى تتطوى على أقل الاخطار، والعلاج الحقيقي لجميع هذه الشرور، الوسيلة التى أرى (وأنا أؤمن بذلك إيمانى بالرب) أن ملكى كاستيا ملزمان، بحكم الوصبة الإلهية، باستخدامها، بما فى ذلك عن طريق الحرب، إن لم يتسرّ عمل ذلك على نحو سلمى، ولو جازفاً بذلك بخسارة جميع المغيرات الزمنية التى يتلکانها فى جزر الهند الغربية، إنما تمثل فى تخلص الهنود من السلطة الشيطانية التى يخضعون لها، ورد حريتهم الأولى إليهم وإعادة جميع الملوك والساسة الطبيعيين إلى احتلال مراكز سيادتهم» (ibid.).

وهكذا فإن عدالة لاس كاساس «التوزيعية» و «المنظورية» تقوده إلى تعديل مكون

آخر من مكونات موقفه: فهو إذ يتخلى، من الناحية العملية، عن الرغبة في استيعاب الهنود، يختار الطريق المحايد: أن الهنود سوف يقررون بأنفسهم مصيرهم الخاص. ولندرس الآن عدداً من أشكال السلوك في منظور المحور الثاني المحدد لوصف العلاقات مع الآخر، محور فعل التوحد أو الاستيعاب. ويقدم باسكتو دي كيروجا مثالاً أصيلاً لهذا الأخير. فهو عضو في المحكمة الثانية في مكسيكو، أى أنه ينتسب إلى السلطة الإدارية؛ وهو يصبح فيما بعد أستقراً لميتشواكان. وهو يشبه، من نواح كثيرة، الآنسانيين الآخرين ، العلمانيين أو الدينيين، الذين سوف يحاولون، في المكسيك، حماية الهنود ضد تجاوزات الفاتحين؛ إلا أنه يتميز عنهم قليلاً قريراً فيما يتعلق بإحدى النقاط؛ فموقفه استيعابي لكن المثل الأعلى الذي يريد استيعاب الهنود فيه لا يجسده هو نفسه أو إسبانيا المعاصرة له، فهو يستوعبهم، باختصار، في طرف ثالث. والحال أن باسكتو دي كيروجا يملأ عقلاً شكلته القراءة: قراءة الكتب المسيحية أولاً ولكن أيضاً قراءة «ساتورنيات» لوسيان^(٢) الشهيرة، حيث يوجد عرض تفصيلي لأسطورة العصر الذهبي؛ وأخيراً ويشكل خاص، قراءة «يوبوبا» توماس مور^(٣). وباختصار، فإن باسكتو دي كيروجا يؤكد أن الأسبان ينتسبون إلى مرحلة منحطة من مراحل التاريخ، في حين أن الهنود يشبهون الرسل الأوائل وشخصيات قصيدة لوسيان (حتى وإن كان باسكتو دي كيروجا قادرًا في أماكن أخرى بالمثل على التنديد بعيوبهم)؛ «إن لديهم نفس العادات والأخلاق، نفس الاعتدال والبساطة والطيبة والامتنال والاستكانة، ونفس الأعیاد والألعاب والمسرات والمشروبات وتزجيجات وقت الفراغ وأشكال التسلية الخفيفة والعري، ولا يملكون غير أكثر الخيرات المتزيلة تواضعًا، وليس لديهم أية رغبة في الحصول على الأفضل من بينها؛ ولديهم نفس الملابس والنعال والمأكولات، على نحو ما منحthem إياها خصوصية الترتيبة، دون أي عمل أو اعتنا، أو جهد تقريباً من جانبهم» («Informacion en derecho,P.80 sq .»).

ويمكنا أن نرى من ذلك أن باسكتو دي كيروجا، على الرغم من خبرته «الميدانية»، لم يدفع المعرفة بالهنود إلى مدى بعيد جداً: فهو، اعتماداً على عدد من التشابهات السطحية، شأنه في ذلك شأن كولومبوس أو شأن لاس كاساس، يرى فيهم، ليس ما هم عليه، بل ما يود أن يكونوا عليه، شخصيات من نوع شخصيات لوسيان. على أن الأمور أكثر تعقيداً إلى حد ما، لأن هذا التصور الساعي إلى إضفاء صفات مثالية يتوقف في منتصف الطريق: فالهنود بالفعل تحسيد لتصور باسكتو دي كيروجا المثالى

إلا أنهم بعيدون عن الكمال. وهكذا فإنه هو الذي سوف يقوم، عن طريق فعل مقصود يُمارَسُ عليهم، بتحويل هذا الوعد إلى مجتمع مثالي. وهذا هو السبب في أنه، خلافاً للأس كاساس، لن يلتجأ إلى الملوك، بل إلى الهنود أنفسهم. وسعياً إلى ذلك فإنه سوف يلتجأ إلى وصبة حكيم؛ إن مفكراً اجتماعياً، هو توماس مور، قد وجد بالفعل، في كتابه «بوتوبِيا»، الأشكال المثالية التي تناسب حياة مثل هؤلاء الأشخاص؛ وعما له دلالته أن مور كان قد استلهم من ناحيته، لرسم بوتوبِيا، الروايات المتخمسة الأولى عن العالم الجديد (توجد هنا لعبة مرايا جذابة، حيث تشكل التباسات التأويل حافزاً إلى تحويل المجتمع). وهكذا فإنه لا يبقى سوى تنفيذ هذا في الواقع. والحال أن باسكو دي كيروجا سوف ينظم قريتين وفقاً للوصفات الطبواوية، واحدة قرب مكسيكو، والأخرى في ميتشواكان، وسيسمى كلاهما سانتا في (: الإيان المقدس)، وهو ما يدل في آن واحد على روحه الخيرية والمبادئ، المزعجة التي تسترشد بها الدولة الطبواوية. والوحدة الاجتماعية الأساسية هي العائلة الممتدة، التي تتتألف من عدد يتراوح بين عشرة وأثنى عشرة زوجاً من الكبار الأصهار، تحت إمرة «أب للعائلة»؛ وينتخب «الآباء» «بدورهم رئيساً للقرية». وليس هناك خدم والعمل أجباري، بالنسبة للرجال كما بالنسبة للنساء، إلا أنه لا يمكن أن يتجاوز ست ساعات يومياً. ويتناوب الجميع بشكل أجباري العمل في المقول والعمل الحرفي المنزلي، وتوزع عوائد منتجاتهم بالتساوي حسب حاجات كل واحد. وتعتبر العلاجات الطبية والتعليم (الروحي واليدوي على حد سواء) مجانية واجبارية. أما الأشياء والأنشطة الترفية فهي محظورة، بل إن من المحظور ارتداء ملابس ملونة. والقرى - «المصحات» هي المالكة الوحيدة للخيرات، وهي تملك حق طرد الرعايا الفاسدين، أو الكسالي (فالحق أن الواقع سوف يظل دون مستوى هذا البرنامج). ولا يساور باسكو دي كيروجا أى شك في تفوق فن الحياة هذا، وهو يرى أن كل الوسائل المؤدية إليه مناسبة؛ وهكذا فإنه سوف يكون، مع سيبوليدا وضد لاس كاساس، مدافعاً عن «الحروب العادلة» ضد الهنود، وعن توزيع هؤلاء الآخرين على الضياع الاقطاعية. ومن الناحية الأخرى، فإن ذلك لن يمنعه من التصرف كمدافع حقيقي عن الهنود ضد دعاوى المستوطنين الأسبان، ومن المؤكد أن قرينته تتمتعان بشعبية عظيمة لدى الهنود.

والحال أن باسكو دي كيروجا يوضح نزعة استيعابية غير مشروطة وإن كانت أصلية. أما أمثلة السلوك العكسي، سلوك التوحد مع الثقافة ومع المجتمع الهنديين، فهي أكثر ندرة بكثير (بينما تتكاثر حالات التوحد في الاتجاه الآخر؛ وكانت لاما ينتشى إحدى

هذه الحالات). والمثال الأكثر نقاً هو مثال جونشالو جيرّورو. فإثر تحطم السفينة التي كان على متنها قبالة ساحل المكسيك في عام ١٥١١، يهبط، مع عدد من الأسبان الآخرين، على ساحل يوكاتان. ويموت رفقاء؛ ولا ينجو سوى آجيلار، الذي سوف يصبح في المستقبل ترجماناً لكورتيس، والذي يباع كعبد في داخل البلاد. ويروى البقية ديباجو دي لاندا، أسقف يوكاتان: «اما فيما يتعلق بجيرّورو، فلما كان قد تعلم لغة البلاد، فإنه قد ذهب إلى تشيكتيمال وهي سلامانكا يوكاتان، واستقبل هناك من جانب سيد اسمه ناتشانكان. وقد عهد إليه هذا الأخير بأمور الحرب، التي كان خبيراً جداً فيها؛ حيث احرز العديد من الانتصارات على أعداء سيده. وقد علم الهند القتال وبناء القلاع والمحصون؛ وبهذا الشكل ويتصرفه كهندي، حاز صيتاً عظيماً. كما أنهم قد زوجوه امرأة رفيعة المكانة انجبته له أطفالاً؛ وكان ذلك سبباً لأنّا يسعى أبداً إلى الهرب، مثلما فعل آجيلار؛ على الصد من ذلك تماماً، لقد وشم جسمه بالرسوم، وترك شعره ينمو، وخرق أذنيه حتى ي شب فيهما أقراطاً كالهنود ومن المحتمل أنه قد أصبح وثنياً مثلهم» (٣). وهكذا فإننا أمام توحد كامل؛ لقد تبنى جيرّورو اللغة والعادات، والدين والأخلاق. ولذا فإنه لا يجب التعجب من رفضه الانضمام إلى قوات كورتيس عندما ينزل هذا الأخير في يوكاتان، ومن أن السبب الذي يقدمه لذلك، إذا ما صدقنا بيرنال ديات، هو على وجه التحديد توحده مع الثقافة الهندية: «لقد جعلوني كاسيكاً، بل وقادياً، في زمن الحرب، فلتذهبوا. أما أنا، فإن وجهي موشم، وأذني مخروقتان. فماذا سوف يقول الأسبان عندما يرونني على هذه الحالة؟ ثم فلتنتظروا صغارى ، كم هم رائعون» (٢٧). بل إن من المعتقد أن جيرّورو لم يتمسك بموقف الحياد والتحفظ هذا، بل حارب جيوش الفاتحين على رأس وحدات يوكاتانية؛ وقد ذكر أوبيدو (II,32,2) انه قد قتل في عام ١٥٢٨ على يد آلونسو دي ابيللا، مساعد مونتيخرو، في معركة ضد كاسيك تشيكتيمال.

لكن حالة جيرّورو، على الرغم من غرائبها من حيث أنها تصور أحد الأشكال الممكنة للعلاقة مع الآخر، ليست لها أهمية تاريخية وسياسية كبيرة (وهو في ذلك أيضاً تقىض لاماليتشي): إن مثاله لا يُتبع ومن الواضح بالنسبة لنا اليوم انه كان من غير الممكن أن يتبع، فهو لم يكن يتمشى في أي شيء مع علاقة القوى المثلثة. والحال أنه لن يتمنى لنا ان نرى، إلاّ بعد مرور ثلاثمائة سنة، عند استقلال المكسيك، انحياز عدد من المولدين البيض إلى صف الهند ضد الأسبان.

وهناك مثال أكثر اثارة للانتباه، لأنه أكثر تعقيداً، في اخضاع الهند/الخضوع

للهند، هو مثال الفاتح آلبار نونيسيت كابيشا دى باكا. فقدره غير عادى. فهو يتوجه أولاً إلى فلوريدا فى حملة يقودها بانفيلو دى ناريابيث، الذى قابلناه بالفعل فى ظروف أخرى. ثم يحدث غرق للسفينة ومبادرات كارitative ومصائب من جميع الأنواع؛ والنتيجة هي أن كابيشا دى باكا وعددًا من رفاته يجدون أنفسهم مضطربين إلى العيش وسط الهنود، ومثلهم. ثم يقومون برحلة طويلة (على الأقدام!) فلا يصلون إلى المكسيك إلا بعد ثمانية أعوام من وصولهم إلى فلوريدا. ويرجع كابيشا دى باكا إلى إسبانيا ليرحل عنها بعد ذلك ببعض سنوات، كقائد، هذه المرة، لحملة جديدة على ما أصبح حالياً بارجواى. وهذه الحملة تنتهى نهاية سيئة هي الأخرى، ولكن لأسباب أخرى: فكابيشا دى باكا، الذى يدخل فى نزاع مع مرؤوسه، يُعزل من منصبه ويرسل مقيداً بالأغلال إلى إسبانيا؛ وتتبع ذلك محاكمة طويلة، يخسرها أيضاً؛ لكنه يترك روايتين، مكرستين لرحلته.

وفي أحکامه على الهند، لا يكشف كابيشا دى باكا عن أصلاته كبيرة؛ فموقفه قريب جداً من موقف لاس كاساس (قبل عام ١٥٥٠). فهو يقدرهم ولا يريد أن يلحق بهم أذى؛ وإذا كان لابد من التبشير، فمن الواجب القيام به دون عنف. «حتى يتسعى دفع هؤلاء الناس إلى أن يصبحوا مسيحيين وإلى طاعة جلالتكم الامبراطورية، يجب معاملتهم بكرياسة؛ تلك هي الوسيلة الأكيدة الوحيدة، لا الوسيلة الأخرى» (I,32). وهو يبدي هذه الملاحظة في اللحظة التي يكون فيها وحيداً بين الهند؛ لكنه، حين صار والياً على ريو دى لا بلاتا، لم ينس الدرس، وهو يحاول تطبيقه في علاقاته مع الهند؛ ولا شك أن ذلك هو أحد أسباب النزاع الذي ينشأ بينه وبين الأسبان الآخرين. لكن هذه «الكرياسة» لا تجعله مع ذلك ينسى الغاية المستهدفة، وهو يعلن بكل بساطة، خلال الرحلة في فلوريدا: «إن هؤلاء الهند هم أكثر الذين قابلناهم في مجلل البلد تميزاً بالطاعة، وهم الأنضل فطرة» (I,30)، أو أيضاً: «إن السكان هناك يتخذون موقفاً ودياً جداً، ويخدمون المسيحيين (الأصدقاء لهم) عن طيب خاطر» (I,34). والواقع أنه لا يستبعد اللجوء إلى السلاح، ويدرك بالتفصيل تكتيك المغرب الذي يسير عليه الهند، «حتى يتسعى لأولئك الذين سوف يكون لهم يوماً ما شأن مع هذه الشعوب أن يقفوا على عاداتها وحيلها، الأمر الذى لن يكون قليل الفائدة في ظروف مماثلة» (I,25). وال الحال أن هذه الشعوب قد أبىدت، منذ ذلك الحين، دون أن تخلف أثراً. وباختصار، فإنه ليس بعيداً عن ال Requerimiento التي تعد بالسلام في حالة قبول الهند للإذعان، وبالنحو إذا ما رفضوه (أنظر، على سبيل المثال I,35).

ويتميز كابيشا دى باكا عن لاس كاساس ليس فقط بأنه، شأنه في ذلك شأن باسكو

دى كيروجا، يلجم إلى الهنود بدلاً من أن يلجم إلى البلاط، وإنما أيضاً بمعرفته الدقيقة وال مباشرة بنمط حياتهم. ويتضمن سرده وصفاً رائعاً للبلاد وللجماعات السكانية التي يكتشفها، وتفاصيل ثمينة عن ثقافة الهنود المادية والروحية. وليس ذلك صدفة؛ فهو يوضح في مناسبات عديدة الشاغل الذي يحركه: فإذا كان يختار مساراً ما، فإن ذلك «لأننا إذ نجتاز البلاد [عبره] يمكننا أن نرصد على نحو أفضل ما تتميز به من خصائص» (I,28)؛ وإذا كان يذكر تكتيكاً ما، فإن ذلك «بهدف رؤية ومعرفة مدى تنوع وغراية ابتكار وصناعة البشر» (I,30)، وإذا كان يهتم بهذه الممارسة أو تلك، فإن ذلك «لأن الناس يرغبون في معرفة عادات ومارسات الشعوب الأخرى» (I,25).

إلا أن الواقع أنه على مستوى التوحد (المسكن) يكون مثال كابيشا دى باكا أكثر إثارة للاهتمام. فلكل يبقى على قيد الحياة، يضطر إلى ممارسة مهنتين. الأولى هي مهنة البائع الجوال؛ فعلى مدار نحو ست سنوات، يقطع المسافة بين الساحل والداخل ذهاباً وإياباً دون توقف، حاملاً إلى كل من الجانبين الأشياء التي تعوزه، ولكن المتوفرة لدى الجانب الآخر: الأغذية، والأدوية، والأصداف وجلود الحيوانات، والبوص المستخدم في صنع السهام، والصمع. «لقد كانت هذه المهنة تناسبني، إذ كنت أذهب وأجيء بحرية، ولم تكن لي أية حرفة الزامية، ولم أكن عبداً. وفي كل مكان كنت أحل فيه، كانوا يحسنون استقبالى، وكانوا ينحوونى طعاماً، وكل ذلك بفضل سلعي. وقد وجدت في هذه الجولاتفائدة بوجه خاص، فقد عرفت عن أي طريق يمكننى الخروج، وتعرفت على عدد من السكان» (I,16).

أما المهنة الثانية التي يمارسها كابيشا دى باكا فهي أكثر إثارة للاهتمام أيضاً؛ إنه يصبح مداوياً أو إن شئنا، شاماناً¹⁴). والحال أن ذلك ليس اختياراً متعمداً؛ بل إن الهنود يقررون، إثر تحولات معينة، أن يوسع كابيشا دى باكا ورفاقه المسيحيين شفاء المرضى، ويطلبون إليهم التدخل. وفي البداية، يتعدد الأسبان، معلنين أنهم غير أكفاء؛ إلا أنه بما أن الهنود يقطعون عنهم عندئذ الأغذية، فإنهم ينتهون بالقبول. والحال أن الممارسات التي ينكبون عليها لها دافع مزدوج؛ فهم، من ناحية، يلاحظون المداوين من بين السكان الأصليين، ويقلدونهم؛ إذ يجب لمس المرضى مباركة لهم ومبركتهم بالأأنفاس وقصد دمهم وكيفهم بالنار. وهم، من الناحية الأخرى، ومن أجل مزيد من الأمان، يتلون أدعية مسيحية. «كانت طريقتنا تمثل في مباركتهم برسم علامة الصليب ومبركتهم بالأأنفاس، وقول صلاة ربانية أو سلام ملائكي؛ وكنا ندعوا الرب مولانا باكثر إلحاح ممكن إلى شفائهم وإلى إلهامهم حسن معاملتنا» (I,15). وإذا ما صدقنا رواية كابيشا دى

باكا، فإن هذه التدخلات تتوج دائمًا بالنجاح، بل إنه قد تجح ذات مرة في رد الحياة إلى ميت...

إن كابيتشا دي باكا يتبنى مهن السكان الأصليين، ويلبس مثل مايلبسون (أو يبقى عاريًا مثلهم)، ويأكل مثل ما يأكلون، لكن التوحد لا يكون تماماً البتة: فهناك ميرر «أوروبي» يجعل مهنة البائع الجوال مناسبة له، وهناك أدعية مسيحية في ممارسته كمداو. وهو لا ينسى في أية لحظة هويته الثقافية الخاصة، وهذه الصلاة تدعمه في المحن الأصعب. «وسط كل هذه العذابات، كان علاجي وعزائي الوحيد هو التفكير في آلام مخلصنا يسوع - المسيح؛ في الدم الذي نزفه لأجلني، وقد بدا لي أن عذاب الشوك الذي عاني منه لابد وأنه كان أكثر قسوة» (I,22). كما أنه لا ينسى هدفه أبداً، وهو الرحيل واللحاق ببني جلدته. «يمكنني القول إنني لم أفقد قط الأمل في أن العناية الإلهية سوف تنتزعني من هذا الأسر، ولم أكف عن قول ذلك لرفاقى» (I,22). وعلى الرغم من اندماجه القوى في المجتمع الهندي، فإنه يحس بفرحة غامرة عندما يقابل إسبانياً آخرين: «لقد كان ذلك اليوم واحداً من أسعد أيام حياتنا» (I,17). بل إن واقع كتابة سرد عن حياته يشير بوضوح إلى انتتمائه إلى الثقافة الأوروبية.

وهكذا فإن كابيتشا دي باكا ليس فيه شيء من شخص مثل جيريرا، ولا يمكن لنا تصوره، ليس فقط أن يقود الجيوش الهندية ضد الأسبان، بل ولا حتى أن يتخد زوجة [هندية] وينجب أطفالاً خلاسيين. وعلاوة على ذلك، فإنه ما أن يسترجع «ال» حضارة في المكسيك، يستقل السفينة ليرجع إلى إسبانيا؛ وهو لن يرجع أبداً إلى فلوريدا أو إلى تكساس أو إلى المكسيك الشمالية. ومع ذلك فإن هذه الإقامة المديدة لا تمر دون أن تترك آثاراً فيه، كما يتبدى ذلك بشكل خاص في سرد نهاية رحلته. لقد وصل إلى الواقع الأمامية للأسبان برفقة هنود - أصدقاء؛ وهو يشجع هؤلاء الآخرين على نبذ أي عمل عدائى ويؤكد لهم أن المسيحيين لن يلحقوا بهم أي أذى. لكن ذلك كان يعني التهرب من شأن طمع هؤلاء الآخرين ومن شأن رغبتهم في اقتناه عبيد؛ وهكذا فإنه يجد أن رفاته في الدين قد خدعوه. «لقد حاولنا تأمين حرية الهندود، وفي اللحظة التي ظننا فيها أننا قد حصلنا عليها، حدث العكس. فالواقع انهم (المسيحيين) كانوا قد عقدوا العزم على مهاجمة الهندود الذين كنا أخلينا السبيل أمامهم، مطمئنين إلى السلام. وأخذوا في تنفيذ خطتهم، فقد طافوا بنا عبر الغابات على مدار يومين، حيث كنا دون ماء، تائهين ودون طريق محدد. وتخيلنا موتنا كلنا من العطش، ومات سبعة رجال منا، ولم يصل عدد كبير من الهندود الأصدقاء، الذين كان المسيحيون قد اصطحبوهم معهم، إلى موقع الماء الذي عثرنا عليه في الأمسية الثانية إلا في ظهيرة اليوم بعد التالي»

(I,34). ويبدو أن عالم كابيشا دى باكا الذهنى يتارجح هنا، يساعد على ذلك انعدام اليقين فيما يتعلق بن تشير إليهم ضمائره الشخصية؛ إذ لم يعد هناك فريقان، نحن (المسيحيون) وهم (الهنود)، بل ثلاثة فرقاء بالفعل؛ المسيحيون والهنود و «نحن». ولكن من هم هؤلاء الـ «نحن» الخارجيين بالنسبة للعالم الأول كما بالنسبة للعالم الآخر، على الرغم من معايشتهم لكل منهما من الداخل؟

إلى جانب هذا الطمس للهوية، نلحظ أيضاً، كما يمكن للمرء أن يتوقع، توحدات جزئية محكومة بدرجة أكثر بكثير. وينطبق ذلك بشكل خاص على توحدات الرهبان الفرنسيسكان الذين يتبنون بسهولة أسلوب حياة الهند، دون التخلص تماماً عن مثيلهم الأعلى الديني ولا عن غرضهم التبشيري؛ والواقع أن الموقف الأول يخدم الموقف الأخير، فحركة التوحد الأولية تسهل الاستيعاب بدرجة عميقه. «عندما سألهم رئيس المحكمة الثانية) عن السبب في تفضيلهم لرجال الدين هؤلاء (الفرنسيسكان) على الآخرين، أجاب الهند: «إن السبب في ذلك هو أنهم يلبسون ملابس تدل على الزهد ويسيرون حفاة مثلنا؛ ويأكلون ما نأكله، ويقيعون بيننا، ويتحدونينا علينا بأدب» (Motolinia,III,4). وتجدد الصورة نفسها في «حوالات» الكهنة المسيحيين والهنود، والتي رواها المكسيكيون القدماء؛ فالكلمة الأولى التي يضعها هؤلاء الأخيرون في فم الفرنسيسكان هي تأكيد للتماثل: «لا تنزعجوا، واحذروا من أن تنتظروا إلينا على أننا كائنات أرقى؛ فالحقيقة أننا لسنا غير أشباهكم، كما أننا لسنا غير أناس من العوام، وعلاوة على ذلك، فإننا بشر من نفس نوعكم، ولستنا آلة حقاً. إننا نسكن الأرض مثلكم، ونشرب مثلكم، ونأكل مثلكم، ونموت مثلكم من البرد ونعانى مثلكم من الحر، ونحن فانون مثلكم وزائلون مثلكم» (36 - 28, 1).

إن شخصاً مثل كابيشا دى باكا يقطع شوطاً طويلاً في طريق التوحد، وهو يعرف الهند الذين يعاشرهم معرفة جيدة جداً. إلا انه ليست هناك بين هاتين السمتين، كما قلنا، أية علاقة تضمين. وسوف يُقدم لنا برهان ذلك، إن كانت هناك حاجة إليه، عن طريق مثال ديججو دى لاندا. فهذا الفرنسيسيكانى يدين بشهرته إلى فعل مزدوج، حاسم بالنسبة لمعرفتنا بتاريخ المايا، فهو، من ناحية أخرى، المحرض على العديد من الاعدامات العلنية بالحرق والتي سوف تحرق خلالها جميع كتب المايا الموجودة في ذلك العصر، كما يذكر ذلك لاندا داخل كتابه «أخبار...» نفسه: «لقد وجدنا لهم عدداً كبيراً من الكتب المكتوبة بحروف الهند هذه، وحيث أنه لم يكن بينها أى كتاب إلا وكانت فيه الخرافات

وأكاذيب الشيطان، فقد أحرقناها كلها؛ وقد تأملوا من ذلك ألمًا مريراً وسبب لهم ذلك الكثير من الأحزان» (41).

والواقع أن هذه المفارقة التي يقوم فيها رجل بحرق وكتابه كتب في آن واحد ليست مفارقة فعلية؛ فهي تتعدد إذا ما لاحظنا أن لأندا يرفض أدنى توحد مع الهندو، ويطلب على العكس من ذلك باستيعابهم في الدين المسيحي، إلا أنه يهتم في الوقت نفسه بمعرفة هؤلاء الهندو. والواقع أن هناك تعاقباً في مبادراته. لقد أقام لأندا في يوكاتان من عام 1549 إلى عام 1562، وهو عام الحرق المذكور. والحال أن أعماله، التي اشتملت ليس فقط على تدمير الكتب، وإنما أيضاً على معاقبات للهندو «الهراطقة»، الذين سجنوا أو جلدوا أو حتى أعدموا بناءً على أوامره، تؤدي إلى استدعائه إلى إسبانيا لمحاكمته (وقد برر اللجوء إلى تعذيب الهندو بالادعاء بأنه لو لا ذلك لكان من المستحبيل انتزاع أية معلومات، أيًّا كانت، منهم). وهو يدان في البداية من جانب مجلس جزر الهند الغربية، إلا أنه يجري العفو عنه فيما بعد من جانب لجنة خاصة ويعاد إلى يوكاتان، مزوداً هذه المرة بصلاحيات أسفف، وهي صلاحيات أكثر أهمية. والحال أنه يكتب كتابه أثناء وجوده في إسبانيا، في عام 1566، مستهدفاً من وراءه، بين أهداف أخرى، الدفاع عن نفسه ضد التهم التي وجهت اليه. وهكذا نرى الانفصال الناجم بين الوظيفتين؛ فالمؤيد لاستيعاب الهندو يعمل في يوكاتان؛ والعلامة يكتب كتاباً في إسبانيا.

وقد جمع رجال دين آخرون في ذلك العصر بين هاتين السمتين: ففي نفس الوقت الذي يسعون فيه إلى تحويل الهندو إلى اعتناق الدين المسيحي، يصفون أيضاً تاريخهم وعاداتهم وديانتهم، ويسهمون بذلك في الدراسة بهم؛ لكن أحداً من بينهم لا يرتكبتجاوزات لأندا وكلهم يأسفون لحرق المخطوطات. والحال إنهم يشكلون أحد الفريقين الرئيسيين من الكتاب الذين ندين لهم بالمعارف المتوفرة لدينا اليوم عن المكسيك القديمة؛ ويوجد بينهم ممثلون لمختلف الطوائف الدينية، من الفرنسيسكان والدومينيكان واليسوعيين. ويتتألف الفريق الآخر من الكتاب الهندو أو الملائين، الذين تعلموا الأسبانية، أو الذين يستخدمون الأبجدية اللاتينية في كتابة الناهاراتلية؛ وهؤلاء الكتاب هم: مونيوث كامارجو، آبالاشتيليشوتشيتل، باوتيستاپومار، آبارادو تيشوثروموك، وأخرون (هناك نصوص معينة لا يرد ذكر لاسماء كاتبيها). وهم ينتجون معاً مجموعة لا مثيل لها من الوثائق، أغنى من تلك المتوفرة عن أي مجتمع تقليدي آخر. وتهيمن شخصياتان غير عاديتين على مجلل الأعمال المكرسة للهندو، وتستحقان دراسة أكثر تفصيلاً؛ ديجو دوران، وبرنارديتو دي ساهاجون.

دوران، أو تهجين الثقافات

نجد ازدواجاً للشخصية متحققاً على نحو أكثر تعقيداً با لا يقاس عند كاتب أحد الأوصاف الأكثر نجاحاً للعالم قبل الكولومبي، هو الدومينيكي ديبجو دوران. فقد ولد في إسبانيا (نحو عام ١٥٣٧)؛ إلا أنه، خلافاً لعدد كبير من الشخصيات البارزة في ذلك العصر، سوف يجيء للعيش في المكسيك وهو في الخامسة أو السادسة من عمره، ومن ثم فسوف يتشكل في الساحة. وسوف يترتب على هذه التجربة فهم من الداخل للثقافة الهندية لا مثيل له في ذلك القرن السادس عشر، وقبل موته (في عام ١٥٨٨) بوقت قصير، من عام ١٥٧٦ إلى عام ١٥٨١، سوف يكتب دوران «تاريخ الهند الغربية لاسبانيا الجديدة وجزر البر الرئيسي» (وهو عنوان مشوش، ولا شك أنه قد أضيف إلى كتابه من جانب شخص آخر)، والذي يعالج جزءاً الأولان ديانة الآزتيك ويعالج جزءاً الثالث تاريخهم. ولن تنشر هذه الأعمال إلا في القرن التاسع عشر.

والحال أن ازدواجية شخصية دوران أكثر تعقيداً لأن حياته لا تتألف من إقامات متتالية في إسبانيا وفي المكسيك، وأن معرفته بالثقافة الهندية أكثر صميمية بكثير، في آن واحد. فهناك من ناحية المسيحي الراسن العقيدة، المبشر المستبسلي؛ وقد قرر هذا الرجل أن تحويل الهندو (إلى اعتناق المسيحية) يجب أن يتم عبر معرفة أفضل بدينهم القديم. ويشكل أدق، فإن دوران يربط بين الاستنتاجين التاليين: ١) لفرض الدين المسيحي لابد من استئصال كل أثر للدين الوثنى؛ ٢) للنجاح في القضاء على الوثنية لابد أولاً من التعرف عليها بشكل جيد. «إن الهندو لن يجدوا رب ما لم يجر استئصال جذور الدين القديم وكل أثر له...». وإذا كنا نسعى بشكل جيد إلى محظ ذكرى آماليتش، فإننا لن يتمنى لنا أبداً النجاح ما لم نأخذ في الحسبان أولاً خصائص الدين الذي عاشوا في ظله» (I, "Introduction"). إن مجمل حافز دوران المعلن يمكن في هذين التضمينين، اللذين لا يكمل من تكرارهما على امتداد عمله عن دين الآزتيك، منذ الفقرة الأولى (حرفياً) من الجزء الأول وحتى الفقرة الأخيرة من الجزء الثاني؛ وهو يعتبر ذلك السبب الوحيد الذي قاده إلى الاضطلاع بهذا العمل: «لقد كان مقصدى الوحيد وما زال هو تحذير قساوستنا من كهانات ومارسات هؤلاء الناس الوثنية، حتى يكون قساوستنا واعين بمخالفات المعتقدات القديمة ومنتبهين إليها» (I, 19).

فللتتمكن من استئصال المعتقدات الوثنية، يجب أولاً التمكن من قييزها: إن دوران لا يساوره أى شك في ذلك. على أن رجال الدين آنذاك، والذين يتولون مهمة التبشير، أناس جهلاً. فالقصاوسة يكتفون بمعونة سطحية للغة (يشكر دوران قائلاً أن تعبيرين يكفيانهم، «كيف تسمون ذلك؟» و «إن ذلك سوف يحدث» I,8)، إلا أنه دون امتلاك زمام اللغة من الأساس، لا يمكن للمرء فهم الثقافة، كما أن المرء يسمع لنفسه بالرثakan إلى تأويلات زائفة، مسترشداً بهذين المساعدين الخادعين: المائلة والهوى. ويروى دوران كيف أن شكلاً معيناً لخلف أكيليل الرأس، يرتبط بالمارسات الوثنية، قد اعتبر بمثابة تحية ولا للرهبان (المسيحيين)، لأنه كان شبيهاً بحفلتهم. «لقد حاولت تصدق تفسيرهم، الذي جرى تقديمها بعشل هذه البساطة المقدسة، إلا أنه لا بد لي من الاعتراف بأنه ينبع في الواقع من جهلهم البالغ ومن عدم فهمهم لـ«كلام الهند» (I,5). وهذا هو السبب في أن دوران يأخذ على أولئك الذين أحرقوا الكتب القديمة، مثل ديسجودي لاندا أو مثل خوان دي ثوماراجا، أسقف مكسيكو الأول، أنهم قد جعلوا مهمة التبشير أكثر صعوبة بكثير. «ان أولئك الذين عدوا في البداية، بحماس متقد (ولكن دون تبصر كاف)، إلى إحرق وتدمير جميع المصورات التي تتضمن تقاليدهم القديمة، قد اقترفوا خطأً. لقد تركنا دون ضوء نهتدى به - إلى درجة أن الهند يعبدون الأوثان في حضورنا وأنت لا نفهم شيئاً مما يدور في رقصاتهم وفي أسواقهم وفي حماماتهم العامة وفي أغانيهم (عندما يكون آلهتهم وسادتهم القدماء) وفي مآدبهم وولاتهم» (I, "Introduction").

ويثور جدال هنا، ولم يتردد أشخاص معينون - كانوا قد علموا بالمهنة التي انكب عليها دوران - في اتهامه بالمساهمة في نتيجة تتعارض على طول الخط مع تلك التي كان يتყى إليها: أي ايقاظ الخرافات القديمة بتقديم عرض تفصيلي مسهب لها. ويرد دوران عليهم بأن مخلفات الدين القديم مائلة بالفعل في كل مكان (لكن الجهلاء لا يرونها)، وبأن الهند ليسوا بحاجة إلى أعماله للوصول إليها. على أنه لو كان الأمر كذلك، «فإإنى سوف أكون أول من يرمى هذه الأشياء في النار، حتى يسقط هذا الدين المقيت في هوة النسيان» (II,3). وهكذا فإنه ليس ضد مبدأ الإحرق لكنه يشك فقط في أن يكون الإحرق هو الوسيلة الملائمة لكافحة الوثنية: إذ ربما كانت الخسائر المترتبة على اللجوء إليه أكثر من المكاسب. وهذا هو السبب في أنه ينكب بحماس على عمله: «ما أن يرى كتابي النور، فلن يعود بوسع أحد إدعائه الجهل» (I,19).

والحال أنه ما أن تتم معرفة الوثنية، فإنه لا يجب التوقف قبل إزالتها إزالة تامة: ذلك هو التأكيد الثاني لدوران والذي يعتبر مثيراً للاهتمام بسبب طابعه الجذرى على

وجه التحديد .إن التحول (إلى المسيحية) يجب أن يكون تماماً: إذ لا يجب أن يفلت منه أي فرد، أي جزء من الفرد، أية ممارسة، مهما بدت تافهة. وهو يقول إنه لا يجب الاكتفاء، بقبول الشعائر الخارجية للمسيحية، «على نحو ما يمكن لنسناس أن يؤديها» (I,17)، وهو القبول الشائع جداً للأسف: «إننا نقنع بالظاهر المسيحية التي يتظاهر بها الهندو أماناً» (1,17). كما لا يجب الابتهاج من تحول الغالبية (إلى المسيحية) : إن يوسع شاة جرياء واحدة أن تنقل العدوى إلى قطيع بأكمله «إن جميع الناس لا يتبعون هذه العادات إلا أنه يكفي أن يوجد في القرية رجل واحد (من المتسكين بها) حتى يقع ضرر جسيم» (II,3). ويوجه خاص، فإنه لا يجب تصور أنه يكفي التمسك بما هو جوهري: فأبسط ذكرى للدين القديم يمكنها أن تفسد بالكامل العبادة الجديدة (واللحقة الوحيدة). «لا يتتصورن خادم الرب أن هذه أمور قليلة الشأن! فهو إن لم يكافعها، إن لم يكبعها، مظهراً سخطة وألمه، سوف يعتاد الهنود على سلبيتنا وسوف يفعلون أشياء أكثر جسامـة وفداحة. (...). وسوف يقول أشخاص معينون أن هذه الأشياء تافهة. وأنا أقول إنها شكل مرواغ من أشكال الوثنية إلى جانب أنها شعيرة قديمة» (I,7). «إذا ما يقيـت أبسط ذكرى للتقاليد القديمة، فيجب استئصالها» (I,17).

من يسرق بيضة يسرق ثوراً؛ من يسمح ببقاء أبسط أثر لللوثانية يخون روح الديانة المسيحية ذاتها. «يجب على كهنة العبادة ألا يسمحوا لأنفسهم بالرکون إلى التراخي والاهماز، إلى الكسل والفراغ، ويجب عليهم أن يمنعوا الهندو من ممارسة ولو أبسط الأشياء، كجز شعر الأطفال، وتزيينهم بريش طيور بربة، أو صب الصمغ على رؤوسهم أو جبهاتهم، أو دهنهم بالقطaran أو مسحهم بالقار المقدس» (I,5). وفي حماسه، يذهب الراهب دوران إلى حد تعقب كل أثر لللوثانية في أحلام الهندو نفسها. «يجب سؤالهم في الاعتراف بما يعلمون به؛ فمن الممكن أن توجد في كل ذلك ذكريات للتقالييد القديمة. وعند الاهتمام بهذه الأمور، سيكون من المناسب سؤالهم: «بماذا حلمت؟» لا القفز على الأمر مثلما يقفز نقط على جمرات. إن تبشيرنا يجب أن يكرس لإدانة كل ذلك وللتتنفير منه» (I,13).

وما يزعج دوران أكثر من كل شيء آخر هو أن الهند يتوصلون إلى ادماج شرائح من دينهم القديم في الممارسات الدينية المسيحية نفسها. والحال أن التوليفية خروج على المقدسات، وعمل دوران ينصب على هذه المعركة المحددة: «ذلك هو مأربنا الرئيسي: تحذير رجال الدين من التشوش الذي قد يوجد بين أعيادنا وأعيادهم. فالهندو، تحت ستار أحياء أعياد هنا وأعياد القديسين، يدخلون ويحييون أعياد أوثانهم عندما تقع

هذه وتلك في يوم واحد. وهم يدخلون شعائرهم القدمة في طقوسنا» (I,2). وإذا ما قام الهندو في عيد مسيحي معين بالرقص بطريقة معينة: خذوا حذركم، فهوذه طريقة لعبادة آهتهم، تحت سمع وبصر القساوسة الأسبان. وإذا ما جرى دمج أغنية معينة في قداس للموتى، فإن ما يجري الاحتفال به هو الشياطين. وإذا ما جرى تقديم الزهور والسنابل بمناسبة ولادة سيدتنا، فإن ذلك لأنه عبر هذه الأخيرة يجري التوجه إلى ربةوثنية قديمة. «خلال أيام العيد هذه، سمعت أغانيات تمجيد للرب وللتقديسين كانت ممزوجة بمجازاتهم وبأمر قديمة لا يفهمها سوى الشيطان، الذي علمهم إياها» (II,3). بل إن دوران يتساءل عما إذا لم يكن صحيحاً أن أولئك الذين يذهبون إلى القدس في كاتدرائية مكسيكرو إنما يفعلون ذلك في الواقع لكن يتسعى لهم هناك عبادة الآلهة القديمة، لأنه قد جرى استخدام تماثيلها الحجرية في بناء المعبد المسيحي: فأعمدة الكاتدرائية تستند في ذلك العصر على ثعابين مزينة بالريش!

إذا كانت التوليفية الدينية هي الشكل الشائع أكثر من سواه لبقاء المعتقدات الوثنية، فإن الأشكال الأخرى ليست أقل استحقاقاً للإدانة، والحال أن الخطأ يمكن في تعددها هو نفسه. ففي مجتمع مصبوغ بالهيبراركية وبالقوانين وبالشعائر بدرجة قوية، كمجتمع الآرتبيك، يرتبط كل شيء، من قريب أو من بعيد، بالدين: وال الحال أن دوران لم يخطئ. ومع أنه قد يستمتع بشاهد مسرحية معينة تحدث في المدينة، فإنه يدرك على أية حال طابعها الوثنى: «لقد كانت كل هذه المسرحيات الهزلية مصدر استمتاع وسرور، إلا أنها لم تقتل دون إشارات سرية (إلى الدين القديم)» (I,6). إن الذهاب إلى السوق، وإقامة الولائم، وأكل هذا الغداء أو ذاك (الكلاب الخرساء مثلاً)، والسكر، وأخذ حمامات: كل هذه الأفعال لها دلالة دينية ويجب القضاء عليها! ودوران، الذي لا يحرق الكتب لأنه لا يؤمن بفعالية هذا الإجراء، لا يتتردد في تدمير الأشياء التي يتحسن علاقتها البعيدة إلى هذه الدرجة أو تلك بالعبادة القدمة: «لقد هدمت بنفسى عدداً من دور الاستحمام هذه البشى كانت قد بنيت فى العصر القديم» (I,19). وكان لابد من أن يرد عليه البعض بأن هذه إن هي إلا عادات وليس معتقدات باطلة، أو أنها زينة وليس صوراً وثانية؛ وقد قال له أحد الهندو ذات مرة، ردًا على توبيخاته، إن «هذه الممارسة لا ترجع إلى التقاليد القدمة فهي ليست غير طريقتهم في أداء الأمور» (I,20)؛ وهو يقبل الحجة أحياناً على مضض، لكنه، في قراره نفسه، يؤثر النتائج الجذرية لموقفه المتشدد؛ إذا كانت الشفاعة الآرتبيكية مشربة كلها بالقيم الدينية القدمة، فلنغرب إذا عن الوجود. «إن الأباطيل والوثنية ماثلة في كل شيء: في مواسم بذر

البذور، وفي مواسم الحصاد، في تشرين الحبوب، بل وفي حرث الأرض وفي بناء المنازل، في السهر إلى جانب الموتى وفي الجنائز، في حالات الزواج وفي حالات الميلاد» («Introduction, I»). «أنتي أود أن أرى اختفاء وسقوط العادات القديمة كلها في هوة النسيان» (I,20) : كلها!

وفي هذه النقطة، لا يعبر دوران عن رأى جميع رجال الدين الأسبان في المكسيك؛ فهو ينحاز إلى جانب في نزاع بين سياستين متعارضتين تجاه الهنود، هنا، إجمالاً، سياسة الدومينيكان وسياسة الفرنسيسكان. فالاوائل صارمون: إن الایمان لا يقبل مساومة، والتحول (إلى المسيحية) يجب أن يكون تاماً، حتى وإن جر ذلك إلى تبديل مجمل وجوه حياة المتحولين (إلى المسيحية). أما الآخرون [الفرنسيسكان] فهم، خلافاً لذلك، واقعيون: فهم إما أنهم يجهلون من الناحية الفعلية بقايا الوثنية عند الهنود، أو أنهم يقررون تجاهلها، وفي جميع الأحوال فإنهم يتراجعون أمام جسمة المهمة (التحول الكامل) ويتكتفون مع الحاصل حتى وإن كان ناقصاً. وهذه السياسة الأخيرة، التي سوف تفرض نفسها، سوف يتكشف أنها سياسة فعالة؛ إلا أنه لا جدال في أن المسيحية المكسيكية تحمل دائماً آثار التولييفية.

أما دوران فهو يختار الحزب المتشدد، ويوجه توبيخات مريرة لخصومه: «قال بعض رجال الدين إنه لم يكن من الضروري إجبار هؤلاء الناس على مراعاة جميع الأعياد التي تجبيء داخل الأسبوع، لكنني أرى أن ذلك غير ملائم وخاطئ، لأنهم مسيحيون ويجب أن يكونوا أوفر علماً» (I,17). ويستعر سخط مقدس في لعناته حين يدعوه إلى ازوال عقوبات قاسية بزماته، المذنبين في رأيه كالهراطقة تماماً، لأنهم لا يحرضون على نقاء الدين. «إن الأفعال التي أصفها يجب التعامل معها بوصفها قضايا يجب على محكمة التفتيش إصدار حكم فيها ويجب على هذه المحكمة أن توقف إلى الأبد رجال الدين الذين يتصرفون بهذه الطريقة» (I,4). لكن الحزب الآخر ليس أضعف صراخاً، ويشكوا دوران من الاوامر التي يضطر إلى الانصياع لها، والتي تدعوه إلى الكف عن الحديث عن المعتقدات الوثنية القديمة؛ ولا شك أن ذلك هو أحد الأسباب في أن عمل دوران قد ظلل غير منشور على مدار ثلاثة عشر سنة، ولم تتتسن قراءته إلا بعد قليل من القراء.

ذلك وجه من وجوه دوران: مسيحي صارم متشدد، مدافع عن النقاء الديني. ومن ثم فإنه لما يدعو إلى شيء من العجب أن نرى أنه يلجاً هو نفسه عن طيب خاطر إلى التشبيه والمقارنة لتوضيع الحقائق المكسيكية لقارئه، المفترض أنه أوروبي؛ ومن المؤكد أنه لا يوجد في ذلك ما يستحق التوبيخ، إلا أنه بالنسبة لإنسان يجعل من الحفاظ

اليقظ على الاختلافات مهنة له، فمن المؤكد أنه يرى الكثير من التشابهات. إذ يجري عقاب الخونة بالأسلوب ذاته هنا وهناك، والمعquerيات تستتبع شعر الخزى نفسه. والقبيلة تحمل اسم موجهها والعائلة تحمل اسم رئيسها: قاماً كما هو الحال عندنا. وهم يقسمون البلد إلى إقاليم كما هو الحال في أسبانيا، وهيراركيتهم الدينية تشبه هيراركيتنا الدينية. ولديهم نفس المأثورات ونوع الروايات الملحمية نفسه. وعندما يلعبون، فإنهم يتكلمون ويسبّون مثل ما يتكلم ويسب به الأسبان تماماً، ثم لا تُذكر لعبتهم «آل الكبير» على نحو مذهل بلعبة الشطرنج: فالبيادق هنا وهناك سوداء وبضاء...».

والحق أن بعض ماثلات دوران تبدو مفتعلة إلى حد ما، لكن ما يحول عجب القاريء إلى ذهول هو أن يكتشف أن التشبهات غزيرة بشكل خاص في المجال الديني! فليس الهند بعد هم الذين يسعون، بشكل واع إلى هذا الحد أو ذاك، إلى مزيج عناصر وثنية بالشاعر المسيحية؛ بل إن دوران نفسه هو الذي يكتشف، في داخل الشعائر الوثنية القديمة، كما كانت قارس قبل الفتح، عناصر مسيحية - ينتهي عددها بأن يصبح مزعجاً. «إن المعتقدات القديمة عديدة ومعقدة ومشابهة لمعتقداتنا في كثير من الحالات إلى الحد الذي يؤدي إلى تداخل هذه وتلك. (...) لقد كانت لديهم دائماً أسرارهم المقدسة الخاصة، وعبادة ريانية تتطابق في كثير من النواحي مع ديانتنا، كما سوف نرى في سياق هذا العمل» («Introduction», I).

والواقع أننا نرى أشياء مدهشة! ألا نعتقد أن عيد الفصح هو عيد مسيحي بشكل محدد؟ إلا أنه بمناسبة عيد تيزكاتيليبوكا يجري فرش المعبد بالزهور، مثلما يحدث عندنا في خميس العهد. والتقدمات التي تقدم إلى تلالوك هي «بالضبط» كذلك التي نراها في الجمعة الخرينة. أما فيما يتعلق بالنار الجديدة، والتي توقد كل اثنين وخمسين سنة، فهي كالشمع التي توقد في عيد الفصح... والقريان الذي يقدم تكريماً لتشيكوميكوatal يذكره بعيد مسيحي آخر: «لقد كان ذلك كليلة عيد الميلاد تقريباً» (14)، لأن الجمهور يحرس النيران حتى وقت متأخر من الليل! ثم إن دوران لا يجد أية صعوبة في اكتشاف الشعائر الأساسية للدين المسيحي وقد تحجلت «بالضبط» في طقوس الآزتيك: إن الطبلة العظيمة التي تدق عند غروب الشمس هي كأجراس السلام الملائكي، والتطهر الآزتيكي بماه هو كالاعتراف، والكافارات متشابهة بقرة هنا وهناك، وكذلك الكهنة المسؤولون . لا بل إن الوضوء الآزتيكية كالتعميد: فالأولى والأخير يتمان بماه... «لقد اعتبر الماء مطهراً من الإثم. وفي ذلك لم يضل الهند عن الطريق، لأن

الله قد وضع سر التعميد في ماهية الماء والذى نظره به من الخطيئة الأصلية» (I,19). وإذا كان كل ذلك لا يكفى، فسوف نكتشف أن تر��اتليبوكا، الذى يتميز بتجسدات عديدة، يجرى اختزالها لهذه المناسبة إلى ثلاثة، ليس غير مظهر آخر للثالوث: «لقد قاموا باجلال الأب والابن والروح القدس. وسموهم توتا وتوبيلتزين ويولوميتل. وهذه الكلمات تعنى ابانا وابنتنا وقلب الاثنين، مع الاحترام كل على حدة والثلاثة كوحدة. ونرى هنا أن هؤلاء الناس كانوا يعرفون شيئاً ما عن الثالوث» (I,8).

وما نراه بوجه خاص هو أن دوران يحاول اكتشاف تشابهات فى المجال الذى نجد فيه أن الوثنين الذين يهاجمهم فى الوقت نفسه لم يتجرسا قطر على البحث عنها فيه: وإذا ما صدقناه، فإن بالإمكان الاكتفاء بإتباع الدين القديم، مع قليل من التعديلات، لأنه لا يختلف عن الدين الجديد؛ لقد طلب دوران محكمة التفتیش والحرمان لأولئك الذين خلطوا بين الشعيرتين، بل وأولئك الآخرين، القائمين على شؤون العبادة المسيحية، الذين لم يكونوا شديدي القسوة تجاه الأولئ؛ فما هو الحكم الذى كان يمكن أن يصدر عليه إذا ما تبين أن الاعتراف والتعميد، وعيد البلاط وعيد الفصح، بل والثالوث، لم تكن فى رأيه مختلفة فى شيء عن الشعائر والتصورات المميزة للوثنيين الآزتيك؟ إن ما بدا لدوران باعتباره العار الأكبر - التوليفية الدينية - إنما يوجد فى نظرته هو نفسها...

ولا يوجد لكل هذه التشابهات غير تفسيرين ممكنين. ووفقاً للتفسير الأول، الذى يحوز كل إشارات دوران، فإنه إذا كانت الشعائر الآزتيكية تذكر، بهذه الدرجة من القوة، بشعائر المسيحيين، فإن ذلك يرجع إلى أن الآزتيك كانوا قد تلقوا بالفعل، فى ماضٍ أبعد، تعليماً مسيحياً. «لقد سالت الهندو عن دعاتهم القدماء. (...) لقد كانوا فى الواقع من الكاثوليك. وعندما وقفت على المعرفة التى كانت لدى الهندو عن مسارات الراحة الأبدية والحياة المقدسة التى لابد من عيشها على الأرض لنيل هذه الأشياء، انتابنى العجب. على أن كل ذلك كان ممزوجاً بوثنيتهم، الدموية والبغضية، التى طمست الخير. إننى أذكر هذه الأمور مجرد أى اعتقاد أنه كان هناك مبشرٌ فى الواقع فى هذه البلاد، ترك لهم هذه التعاليم» (I,9).

ولا يتوقف دوران عند هذا التأكيد العام بل يحدد اعتقاده: فالمبشر المقصود هو القديس توما، وذكرة محفوظة فى روایات الآزتيك تحت سمات توبيلتزين، وهو ليس غير اسم آخر لكيتز الكواتل. ويرجع هذا التطابق إلى تشابه آخر رصده دوران. «بما أنهم هم أيضاً من مخلوقات رب، العاقلة والقابلة للفوز بالخلاص، فإنه ما كان يمكن له أن يتركهم دون مبشر بالإنجيل. وإذا كان ذلك صحيحاً، فإن هذا المبشر هو توبيلتزين الذى

جاء إلى هذه البلاد. ووفقاً للرواية، فإنه كان تحاتا وقد نقش صوراً رائعة على الحجر. ونحن نقرأ أن الرسول المعيد القديس توما كان فناناً استاذأً، في هذا الفن عينه» (I,1). وكان من شأن دوران أن يسعد للعثور على براهين ملموسة أكثر إلى حد ما من هذه الماثيلات على زيارة المبشر هذه؛ ويكون لديه الانطباع أحياناً بأنه يوشك أن يلمسها، لكنها تفلت من بين أصابعه في اللحظة الأخيرة بالضبط. ويتحدون إليه عن صليب منقوش على الجبل؛ إلا أنه من سوء الحظ انهم لم يعودوا يعرفون أين يوجد. كما يسمع أن هنود أحدي القرى كان لديهم كتاب مكتوب بحروف لم يكونوا يفهمونها. وهو يسارع إلى الذهاب إلى هناك، فيعرف أن الكتاب قد أحرق منذ عدة سنوات خلت. «لقد حزنت لسماع ذلك، إذ كان من الممكن للكتاب أن يحسس تخميننا بأن ذلك ربما كان الانجيل المقدس بالعبرية. وقد وبحث بحده أولئك الذين كانوا قد أمروا بإحراقه» (I,1). وهذا الانتقار إلى برهان حاسم لا يمنع دوران من اختيار هذا العنوان للفصل المكرس لكيتزالكواتل: «عن العبود المسمى كيتزالكواتل، رب التشولوليتك، المتمتع ببالغ الإجلال والخشية من جانبهم، أب التولتيك والأسبان، لأنه كان قد تنبأ بمجيئه، هؤلاء الآخرين» (I,6).

وهكذا فإن كيتزالكواتل كان الأب المشترك للتولتيك وللأسبان؛ على أن شكا مريعاً يستولي أحياناً على وجادان دوران، و يجعله يرى أن بالمكان بدرجة مساوية ايجاد تفسير آخر لجميع هذه التشابهات. «إن الدين المسيحي والمعتقدات الباطلة تجد في كثير من الحالات أرضية مشتركة. ومع أنني على ثقة (عن طريق العديد من الحجج التي اكتشفتها والتي تبرر لي اعتقادى) من انه كان في هذا البلد مبشرون، إلا أن حججى ليست راسخة بما يكفى، لكي تجيز لنا استخدامها كبراين حاسمة. (...) ولا يمكن الادلاء برأى نهائى. ومن ناحية أخرى، يمكن القول بأن الشيطان قد اقنעם وعلمهم، مختلاساً ومزوراً العبادة الإلهية بشكل يؤدي إلى اجلاله كالرب، لأن كل شيء كان خليطاً من ألف معتقد باطل» (I,16). «إما، كما قلت، أن ديننا المسيحي المقدس كان معروفاً في هذا البلد، أو أن الشيطان، خصمنا الرجيم، قد أجبر الهندو على أداء طقوس الدين الكاثوليكي المسيحي بما يتمشى مع خدمته وعبادته هو، فتجري بذلك عبادته وخدمته» (I,3).

فيالله من تخبيه مرعب! إن المرء يجرى دفعه من حد أقصى إلى الحد الأقصى الآخر: إما خدعة شيطانية غادرة بشكل خاص، أو نعمة إلهية غير عادية. ولا يتحمل دوران توتر الشك طويلاً، وفي الزمن الذي يكتب فيه كتابه الخاص بالتاريخ، أى في عامى

١٥٨ - ١٥٨١، كان قد اتخذ قراره: إن الآزتيك ليسوا غير قبيلة من قبائل إسرائيل الشاردة. ويبداً الفصل الأول من تاريخه بهذا التأكيد: «في نهاية الأمر، يمكننا التأكيد على أنهم من حيث طبعتهم يهود وينتمون إلى الشعب العبرى. وفي قول ذلك، فإن المرأة لا يجازف بارتکاب خطأ، وذلك بالنظر إلى أسلوبهم في المعيشة وطقوسهم وشعائرهم وخرافاتهم ونذرهم ومراؤغاتهم، القربة جداً من تلك الميزة لليهود والتي لا تختلف عنها في شيء» (III,1). ويراهين هذا الأصل المشترك تكون أيضاً من مماثلات: فهو لا، وأولئك يقومون برحلة طويلة، ويتكاثرون بدرجة عظيمة، وكان لهم نبي، وعرفوا الزلازل، ونالوا من الالهى، ويرجعون إلى لقاء الأرض والسماء، ويعرفون تقديم القرابين البشرية(بالنسبة دوران لا يمكن تفسير التشابه إلا بالانتشار). وإذا كان دوران قد أوجد في كتابه عن الدين تناوياً بين المقارنات مع المسيحيين والمقارنات مع اليهود، فإنه في كتابه عن التاريخ لا يتحدث بعد من الناحية العملية إلا عن تشابهات بين شعائر الآزتيك والشعائر اليهودية.

ومن المرجح بدرجة قوية أن دوران نفسه ينحدر من عائلة من اليهود المتصرين. ويوسعنا أن نرى هنا السبب في الحساس الذي يتعلق به بالتشابهات مهملاً الاختلافات: ولابد أنه قد انهمك بالفعل، بشكل واع إلى هذا الحد أو ذاك، في نشاط من هذا النوع، سعياً إلى التوفيق بين الدينين، اليهودي والمسيحي. ولعله كان لديه بالفعل استعداد للتهجين الثقافي. وأياً كان الأمر فإن اللقاء الذي يمثله بين الحضارة الهندية والحضارة الأوروبية يجعل منه المثال الأكثر كمالاً للهيجين الثقافي في القرن السادس عشر.

وليس من شأن لقاء هاتين الحضارتين شديدة الاختلاف وضرورة العيش معاً إلا أن يدخلان التباين في صميم كل ذات، وكانت أسبانية أم آزتيكية. والحال أن دوران حساس بالدرجة الأولى تجاه التغير الذي يمر به الهند. وعند نهاية حرب الفتح ، خلال حصار مكسيكي، يشير بالفعل إلى الانقسام الذي يسود عند الآزتيك. «لقد كان البلد محزوناً ومنقسمًا. فالبعض كانوا يريدون عقد الصلح مع الأسبان، بينما كان البعض الآخر يريدون الحرب. والبعض كانوا يريدون القضاء على الأجانب وكأنوا يعدون عتادهم الخرى ويبنون الأسوار والمواجز. لكن البعض الآخر ظلوا سلبين، لا يطلبون غير السلم والسكينة والابقاء على حياتهم وتراثهم» (III,76). وبعد ذلك بخمسين سنة، في الزمن الذي يكتب فيه كتبه، يظل الانقسام قوياً أيضاً مثلما كان دائماً، حتى وإن كان موضوعه قد تحول من موضوع عسكري إلى موضوع ديني؛ ويعرف الهند ذلك أيضاً. ويحكى دوران كيف أنه قد اكتشف أن هندياً قد حافظ على ممارساته الوثنية. «لقد

. وبخته على هذه الحماقات التي كان يقوم بها، فرد علىَ : «يا أبت، لا تعجب؛ إننا مازلنا نبيانتلا». ومع أننى كنت أعرف ما تعنيه هذه الكلمة، أى «في المنتصف»، فقد ألمحت على أن يقول لي ما هو «المنتصف» الذى يعنيه. فقال لي إنه، مadam الناس لم يتلقوا بعد فى الدين، فإنه لا يجب لي أن أتعجب من أنهم مازالوا محايدين؛ فهم لا يسترشدون لا بهذا الدين ولا بالدين الآخر. أو، بتعبير أفضل، إنهم يؤمنون بالله ويتبعون أيضاً شعائرهم وعاداتهم الشيطانية القديمة» (II,3). لكن الأسباب هم أيضاً لا يتكلمون من الخروج سالمين من هذا اللقاء، ودوران، دون أن يدرك ذلك، إنما يرسم بهذا الشكل ما يعتبر في الوقت نفسه صورة خاصة له، أو بالأخرى، يكتب تعبيراً مجازياً عن مصيره هو.

فتهجئنه هو يتبدى بأشكال عديدة. و الشكل الأوضح، إلا انه ربما كان الأكثر سطحية أيضاً، هو أنه يتقاسم مع الهندوسلوب حياتهم وحرماناتهم والصلعيات التي يواجهونها؛ وإذا ما صدقناه، فقد كان ذلك هو قدر الكثيرين من المبشرين. «لقد أصبحوا حيوانات مع الحيوانات، وهنوداً مع الهندو، وبرابرة مع البرابرة، رجالاً غريبين عن اساليبنا الخاصة وأمتنا». لكن ذلك هو الشمن الذى لا بد لهم من دفعه حتى يتسلى لهم أن يفهموا: «إن أولئك الذين يتكلمون من الخارج، أولئك الذين لم يودوا قط المشاركة فى هذه الأمور، لا يفهمون سوى القليل عن (هذه) الأشياء» (II,3). وسوف يتوصل فى هذه الحياة إلى قبول، بل وإلى تبني بعض التصرفات التى يحدس طابعها الوثنى، إما لأنه يفضل ترك الشك معموماً، كما يحدث له تجاه تلك الأغانى الدينية على الأرجح حيث لا يمكنه كبت إعجابه: «لقد سمعت هذه الأغانى مرات كثيرة خلال الرقصات العامة، وحتى إذا كانت متقدح سادتهم، فقد كنت مرتحناً جداً إلى سماع مثل هذه الثناءات ومثل هذه المآثر السامية. (...) وقد رأيت أحياناً رقصاً على هذه الأغانى وعلى أغانيات أخرى موجهة إلى المعبد فى الوقت نفسه، وهى حزينة جداً بحيث أن الشجن والحزن كانا يستوليان على» (I,21)؛ أو لأنه يپأس من تغيير رعيته، مثلما يحدث حين يكتشف أن الزهور التى تحلى محل الشموع فى احتفال مسيحي هي فى الواقع ذكرى لتيزكاتليبوكا: «إننى أرى كل هذه الأمور، لكننى أظل صامتاً، لأننى آخذ فى الحساب أن الجميع يدعونها قر. ولذا فإننى آخذ عودي المزهر والحق بالطابور» (I,4).

والحال أن أشكالاً أخرى للتهجين الثقافى تعتبر واعية بدرجة أقل وأكثر أهمية بالفعل. فأولاً، يعتبر دوران واحداً من الأفراد النادرین الذين يفهمون حقاً كلاً من الثقافتين - أو ، إذا آثرنا ذلك، يعتبر قادراً على ترجمة علامات إدراها إلى علامات

الأخرى؛ - وبحكم ذلك، فإن عمله هو قمة النشاط المعرفي الذي ينكب عليه أسبان القرن السادس عشر فيما يتعلق بالهند. وقد ترك هو نفسه شهادة عن الصعوبات التي تصطدم بها ممارسة الترجمة. «إن جميع أغانيهم مضفورة بتعابيرات مجازية جد غامضة بحيث أنه يصعب على الإنسان أن يتوصل إلى فهمها، ما لم يدرسها بشكل خاص جداً وما لم يفسرها بشكل يسمح بتوضيح دلالتها. ولهذا السبب فقد هيأت نفسى عن عمد للانصات بقدر كبير من الانتباه إلى ذلك الذى كان يجرى إنشاده؛ وفي حين أن كلمات وحدود التعبيرات المجازية قد بدت لي في البداية دون طائل، فإنى أرى، بعد المناقشة والجدال، أنها جمل تستحق الإعجاب، أكان ذلك في الأغانى المتعلقة بالأمور الإلهية والتي يتلغونها اليوم، أم في الأغانى التي تمس الشؤون الإنسانية» (I,21). ونرى هنا كيف تستتبع المعرفة حكم قيمة: دوران، بعد أن فهم، لا يملك منع نفسه من الإعجاب بالنصوص الآزتيكية، رغم أنها تتعلق بالأمور الإلهية - أى الوثنية.

والنتيجة التي تترتب على هذا الفهم هي العمل الذي لا يقدر بشمن حول الدين الآزتيكي، والذي كتبه دوران - وهو لا يقدر بشمن لأنـه، من الناحية العملية، العمل الوحيد الذي لا يكتفى بالوصف من الخارج، حتى وإن كان ذلك بنية حسنة وبيانباه، بل يسعى، على الأقل، إلى فهم سبب الأمور. «كانت هامة تيزكاتليبيوكا محاطة بدائرة من الذهب المصقول، منتهية بأذن ذهبية، مع هبوات من الدخان»: ذلكم هو الوصف، القيم ، بالتأكيد، ولكن غير المفهوم في حد ذاته. أما التفسير، أو التداعى الجاهز، فهو يلى ذلك على الفور: «كان ذلك معناه أنه ينصل لصلوات ودعوات التعباء والآثمين» (I,4). أو أيضاً: «عندما قتل الكاهن هاتين الآستين النبيلتين، على غير المألف، فلإشارة إلى إنما ماتتا عذراوتين، جرى وضع ساقى (كل منها) الواحدة فوق الأخرى على هيئة صليب بينما كانت أيديهما ممدودة كالعادة» (I,16): إن الإشارة إلى الغاية تسمع بفهم الاتجاه الذي تتوجه إليه الاستحضرارات الرمزية لدى الآزتيك. وربما لم يكن كل ما يتكلّم به دوران دقيقاً؛ لكنه على الأقل يملك مأثرة البحث عن الإجابات.

ويتبدي تحجل جذاب آخر من تحجيمات التهجين الثقافي في تطور وجهة النظر التي كتب عمل دوران انطلاقاً منها. ففي كتابه عن الدين، كما رأينا، تعتبر وجهتا النظر، الآزتيكية والأسبانية، متميزيـن، حتى وإن كانت ازلالـات تحدث من الأولى إلى الأخرى؛ لكن توليفية دوران العميقـة قد عرضت للخطر كل تفريـق واضح. أما كتاب التاريخ، التالي للأول، فهو أكثر تعقيداً بكثير في هذا الصدد. على أن سعى دوران بيـدو، لدى النـظرة الأولى، بسيطاً: إنه سعى مُـترجم، بأضيق معنى للكلـمة. فهو يقول

لنا ان أمامه مخطوطاً مكتوباً بالناهواتلية، ينcline إلى الأسبانية، مقارناً بينه بشكل عرضي وبين مصادر أخرى أو موضعاً فقراته الغامضة للقارئ، الأسباني؛ ذلك هو المخطوط الشهير والغريب الذي يحمل اسم «*Cronica*» (والذى سماه بهذا الاسم أخصائيو اليوم)، وهو ملحمة شاملة رائعة لتأريخ الأزتيك، لا نعرف أصلها، لكنها كانت أيضاً نقطة انطلاق كتب تيشوتوموك وتوبوار. «لقد كان هدفى الوحيد هو أن ترجم الناهواتلية إلى لغتنا الأسبانية الخاصة» (III,18). وهو لا يختلف عن الإشارة، عندما يلزم ذلك، إلى الفارق بين وجهة نظر الشخصية ووجهة نظر الرواية الأزتيكية. «لقد بدا كل ذلك لي مستحيل التصديق إلى أبعد حد بحيث أنى، لو لم تابعنى حولياتى، ولو لا عشرى على الشىء نفسه فى كثير من المخطوطات الأخرى المرسومة أو المكتوبة، ما كنت لأجزأ على تأكيد هذه الأمور، خوفاً من أن اعتبر كاذباً. فمن يتترجم تاريخاً لا يجب أن يجعل ما يجده مكتوباً باللغة الأجنبية عملاً قصصياً؛ وقد التزمت بهذه القاعدة» (III,44). فهدفه ليس هو الحقيقة التي سوف يكون هو نفسه مستولاً عنها، بل الأمانة، بالقياس إلى صوت آخر؛ والنص الذى يقتدمه لنا ليس مجرد ترجمة بل هو أيضاً استشهاد: إن دوران ليس هو الناطق بالجمل التى نقرأها. «يجب أن أسجل الحقيقة، بحسب روایات وحوليات الهند» (III,74)؛ ومن الواضح أن هذا شىء آخر غير قول الحقيقة الحقيقة.

لكن هذا المشروع لا يجري التمسك به على امتداد الكتاب. وعندما يقول دوران: «إن رغبته الوحيدة هي التحدث عن الأمة الأزتيكية، عن مآثرها العظيمة وعن مصيرها التعس الذى قادها إلى الضياع» (III,77)، فإنه يكف عن ذكر متحدث وسيط بينه وبين تاريخ الأزتيك: لقد أصبح هو نفسه الرواية. وهو يقطع شوطاً أبعد بكثير فى باب آخر: «لقد أمر الملك بفتح ويتكرس تماثيل حجرية لهم تخليداً لذكرائهم (ذكري أفراد عائلته)، لأن الدولة الأزتيكية قد حصلت على منافع عظيمة منهم عندما كانوا على قيد الحياة، وقد قام المؤرخون فى تواريختهم، والرسامون بمساعدة أصحابهم، بفرشة توقعهم إلى المعرفة، بتصوير حياة ومآثر هؤلاء الفرسان والساسة البواسل بالألوان الأكثر نبضاً بالحياة . وهكذا فإن مجدهم يحلق مع نور الشمس، أمام جميع الأمم. كما أردت في هذا التاريخ الذى أكتبه أن أروي مجدهم وذكراتهم، حتى يكتب لهم الخلود هنا بقدر خلود كتابي نفسه. وهكذا فإن هؤلاء الرجال سوف يحذو حذوهم جميع من يتبعون الفضيلة، وسوف تكون ذكرائهم مباركة، لأنهم أحباء الله والبشر؛ وسوف يكونون من ثم على قدم المساواة مع القديسين فى تمجيدهم» (III,11).

ويبدو أننا نحلم؛ فبدلًا من الاكتفاء بدور مترجم متواضع، حتى وإن كان مستوداً بـ «شارح»، يطالب دوران لنفسه بمكانة المؤرخ، الذي تتمثل وظيفته في تخليد مجد الأبطال. وهو يفعل ذلك بنفس الطريقة التي تفعله بها الصور، المنحوتة أو المرسومة، التي خلفها الآزتيك انفسهم - باستثناء أنه يرى هؤلاء الأبطال على شاكلة قدسيسي الفردوس المسيحي، الأمر الذي لا يتمشى مع حالة الرسامين الآزتيك. وهكذا فإن دوران قد توحد بالكامل مع وجهة النظر الآزتيكية - ولكن كلا، فهو لا يجعل إيمانه المسيحي فقط موضع الشك، والفقرة الأخيرة من كتاب التاريخ تقول: «سوف أنهى هذا العمل باجلال ومجيد ربنا وسيدنا، وأمه المباركة، السيدة مريم العذراء، وسوف أعرضه للفحص من جانب أمنا المقدسة الكنيسة الكاثوليكية، التي أنا خادمها وابنها، والتي أعد بأن أحيا وأموت تحت حمايتها، كمسيحي صادق وأمين» (III,78)، والحال أن دوران، الذي لا هو أسباني ولا هو آزتيكي، هو، شأنه في ذلك شأن لاماينتشي، أحد المكسيكيين الأوائل. ولابد أن كاتب السرد التاريخي الأصلي (لـ «Cronica X») كان آزتيكياً؛ أمّا قاريء دوران فهو، بالضرورة، أسباني؛ ففي حين أن دوران نفسه هو ذلك الكائن الذي يسمح بانتقال الأول إلى الآخر، وهو نفسه أروع أعمالة الخاصة.

إن انصراف وجهتي النظر ليتجلى بشكل أكثر وضوحاً في رواية الفتح. فالواقع أنه، فيما يتعلق بالتاريخ الأقدم، لم يكن بوسع دوران أن يعتمد إلا على نوع واحد من الشهادات، الروايات التقليدية، وقد جسدَت هذه الأخيرة وجهة نظر متماسكة. أما فيما يتعلق بالفتح، فإن وجهة النظر الآزتيكية هي نفسها تكف عن أن تكون متماسكة تماماً. ففي البداية، يصور لنا السرد موكتيزوما بوصفه ملكاً مثاليّاً، على غرار صور الملوك السابقين. «لقد كان رجلاً راشداً، ميالاً إلى التأمل، فاضلاً، بالغ الكرم، وهذا روح لا تفهُر. وكان يتحلى بجميع الفضائل التي يمكن مصادفتها في أمير صالح، كانت آراؤه ونصائحه سديدة جداً على الدوام، خاصة في أمور الحرب» (III,52). لكن مثل هذا الحكم يخلق مشكلة، لأنّه لا يسمح بعدًّا بأن نفهم من الداخل أسباب انهيار امبراطورية الآزتيك. وكما رأينا، فإنه لا شيء يتغدر على عقلية الآزتيك احتماله أكثر من هذا الحادث الخارجي تماماً بالنسبة لتاريخهم الخاص. ولذا فلا بد من العثور في هذا الأخير على أسباب كافية لاخفاق موكتيزوما. وسوف يتمثل ذلك، وفقاً للمؤرخ الآزتيكي، في تكبره الزائد عن الحد. «سرعان ما سوف يرى ويقارب قدره، وسوف يحدث ذلك لأنّه أراد أن يصنع أكثر مما صنع الإله نفسه» (III,66). «لقد أسكره تكبره. (...) وأغضب رب جميع الأشياء المخلوقة وسعى هو نفسه إلى الأذى الذي سوف يحل به» (III,67).

ويشكل ماثل، فإن مخطوط توبيار، المستمد من «الـ X Cronica» نفسه، والذي يتميز بروح قريبة من تلك الروح، يشتمل على رسم ينسب التهجين إلى الإمبراطور موكسيزوما نفسه (انظر الشكل ١٥)؛ فهذا الأخير يجري تصويره بسمات رجل ملتح، أوروبي المظهر، وإن كان مزوداً بصفات زعيم آزتيكي؛ ومن الواضح أن مثل هذا الشخص يهمني الانتقال بين الآزتيك والاسبان، ومن ثم يجعله أقل إثارة للشعور بالصدمة.

وهذه الجمل، في كتاب دوران عن التاريخ، تتحسس النأثير المسيحي بالفعل، على الرغم من أن المحتمل أن تكون واردة من كتاب الحوليات الأصلي. إلا أنه إذا كان المؤرخ الآزتيكي يبدأ بالحديث عن مواطنه بوصفهم «هم»، فإن دوران يفعل الشيء نفسه عندما يتحدث عن الأسبان ! فال الأول والأخير يفترض كل منهما عن الوسط الأصلي له؛ ومن ثم فإن السرد الناتج عن جهودهما المشتركة يتميز بالازدواجية بشكل لافتاك منه. وتدرجياً، يأخذ الفارق بين الاثنين في التلاشي، ويبداً دوران في الامساك على نحو مباشر بزمام الخطاب الذي يتفوّه به. وهذا هو السبب في أنه يدخل شيئاً فشيئاً مصادر أخرى للمعرفة (متخللاً من ثم عن مثله الأعلى الخاص بالأمانة ومتبنياً المثل الأعلى الخاص بالحقيقة)، وخاصة روایات الفاتحين. وذلك ما يجبره على المقابلة بين هذه المصادر المختلفة، لأنها غالباً ما تكون على خلاف، وعلى أن يختار من بين الروایات المتعلقة بحدث ما، الروایة التي يمكن أن ينحهاتأيده الخاص. «كان من الصعب تصدق ذلك ولم أجد اى فاتح يعترف لي بحدوث ذلك. ولكن بما أنهم جميعاً ينفون أمراً أكثروضوهاً وجلاءً، ويلتزمون الصمت بشأنها في تواريختهم وكتاباتهم وروایاتهم، فإنهم سوف ينفون كذلك وقوع هذا الحادث وسوف يلتزمون الصمت بشأنه، لأنه كان خطأً و عملاً وحشياً جسماً» (III,74). «إن حولياتي لا تقول عن ذلك شيئاً، ولا تورد أى ذكر له، لكنني أسجله هنا، لأنني قد سمعت به من أشخاص جديرين بالتصديق. (...) والسبب الذي يدعوني إلى تصديقهم وقول شيء دون آخر إنما يرجع إلى أن أحد الفاتحين من رجال الدين قد شهد لي بوقوعه» (III,74). «ومع ان الحوليات لا تورده، فإني لا اعتقاد أن رجالنا كانوا على درجة عظيمة من التمسك بالفضيلة بما يدعوههم إلى حث هؤلاء النساء على التمسك بعفافهن وشرفهن وزهدهن» (III,75).

وهكذا فإن تاريخ الفتح الذي يرويه دوران يتميز بشكل محسوس عن روایات المؤرخين من السكان الأصليين للأحداث نفسها، ويقع في مكان ما في منتصف الطريق بينها وبين تاريخ أسباني كتاريخ جومارا. فقد أزال دوران من روایته كل أشكال سوء الفهم التي قد تكون مستمرة في الروایات الآزتيكية، ويشير إلى دافع الفاتحين على



(الشكل ١٥) صورة موكتيزوما الثاني

النحو الذي كان يمكن أن تبدو عليه في نظر إسباني من ذلك العصر. ورواية المذبحة التي ارتكبها آليارادو في معبد مكسيكي مثالية في هذا الصدد، ودوران هو الذي يتكلل على نحو سافر بروايتها. وإليكم مقتطفاً تصيراً منها: «أخرج الكهنة عارضة ضخمة وتركوها تتدحرج من قمة المعبد. إلا أنه يقال أنها قد اصطدمت بالدرج الأولى (الأعلى) وتوقف تهاويها. وقد اعتبر ذلك معجزة. وقد كان معجزة بالفعل، لأن الرحمة الإلهية لم تشا أن يذهب أولئك الذين ارتكبوا عملاً بهذه الدرجة من الدناءة وبهذه الدرجة من الوحشية (كالهجوم على المعبد، والذى قام به الأسبان) إلى الجحيم مع الآخرين، بل أن يظلوا على قيد الحياة حتى يكفروا عن ذنبهم. لكن وحشيتهم كانت من الشدة بحيث انهم، لعدم ادراكهم لهذا الصنيع ولهذا الفضل الإلهي الذي سمع بانقاذهם من خطر جسمهم كهذا، قتلوا جميع الكهنة وسعوا إلى اسقاط الوثن» (III,75).

في هذا المشهد، حيث يهاجم الجنود الأسبان معبد هويتزيلو بوتشيتيلى ويستقطون الأوثان، يرى دوران تدخل الرحمة الإلهية - ولكن ليس البتة في المكان الذي قد تتوقعه: فالله لم ينقذ الأسبان إلا لكي يتضمن لهم أن يكفروا عن خططيتهم؛ واستقطاع الوثن وقتل كهنته إنما يعنيان رفض هذا الفضل. ولبرهة، يجري اعتبار هويتزيلو بوتشيتيلى نبياً من أنبياء الله أو قديساً مسيحياً؛ وتظل وجهة نظر دوران هندية ومسيحية في آن واحد. ولهذا السبب عينه، فإن دوران لا يشبه أياً من الفريقين اللذين يعاشرهما: فلم يكن يتوسع الأسبان أو الآزتيك في زمان الفتاح أن يفكروا بالطريقة التي كان يفكر بها. والحال أن دوران، لصعوده إلى مكانة هجين ثقافي، كان لابد له، دون أن يدرك ذلك، أن يتخلّى عن مكانة الوسيط والمتترجم، التي كان قد اختارها لنفسه. وهو بتاكيده لهوريته المهجنة الخاصة في مواجهة الكائنات التي يسمع إلى وصفها، فإنه لا ينجح بعد في مشروعه الخاص بالفهم، لأنه ينسب إلى شخصياته أفكاراً ومقاصد لا تتنبئ إلا إليه وإلى الهجناء الثقافيين الآخرين في زمانه. إن استيعاب المعرفة يقود إلى تقارب مع الموضوع المشاهد، لكن هذا التقارب نفسه يعرقل عملية المعرفة.

ولن ندهش إذا ما رأينا أن الحكم الذي أصدره دوران على الهنود وعلى ثقافتهم سوف يكون غامضاً بدرجة عميقة، إن لم نقل متناقضاً. ومن المؤكد أنه لا يرى فيهم لا متوجهين نبلاء ولا كائنات فجة مجردة من العقل؛ لكنه لا يعرف تماماً كيف يمكن التوفيق بين نتائج ملاحظاته: إن الهنود يتلذّتون تنظيمياً اجتماعياً رائعاً، لكن تاريخهم لا يحتوى غير أعمال القسوة والعنف؛ وهم أشخاص أذكياء بشكل ملحوظ، ومع ذلك فإنهم يظلون عمياناً في إيمانهم الوثنى. وهكذا فإن دوران يختار في نهاية الأمر ألا

يختار، بل أن يحافظ، بكل نزاهة، على ازدواجية مشاعره. «لقد كان هؤلاء الناس من ناحية على مستوى جيد من التنظيم والتحضر، لكنهم كانوا من ناحية أخرى استبداديين وقساة، مستسلمين لأشباح القصاص والموت» «Introduction I, I). «كلما أتوقف لدراسة الأمور الطفولية التي أسس عليها هؤلاء الناس عقيدتهم، يستولي على العجب تجاه الجهل الذي أعمهم - فهم شعب لم يكن جاهلاً أو بهمياً، بل كان بارعاً وحكيماً في جميع الأمور الدنيوية، خاصة الاشخاص الذين لهم وزنهم» (I,12). أما فيما يتعلق بالأسبان، في المقابل، فإن دوران حاسم تماماً: فهو لا يدع فرصة واحدة تمر دون أن يدين أولئك الذين ينشرون الإيمان والسيوف في أياديهم؛ وموقفه في ذلك لا يختلف كثيراً عن موقف لاس كاساس، ذلك الدومينيكي الآخر، حتى وإن كانت تعبياته أقل شراسة. وسيسبب ذلك لدوران حيرة عظيمة عندما يتبعين عليه وزن الصالح والطالع في كل ما نتاج عن الفتح. «لقد وصل الأسبان إلى هذه الأرض في عام بوصة (من التقويم الآرتبيكي). وكانت الفائدة التي كسبتها أرواح (الهنود) شيئاً عظيماً وسارةً، لأنهم تلقوا عقيدتنا التي انتشرت، وسوف تواصل الانتشار. ولكن متى كانت معاناة الهنود أشد من معاناتهم في ذلك العام؟» (II,1).

على المستوى الأخلاقى كما على مستوى الممارسة العملية، يظل دوران كائناً منقسماً: مسيحي متتحول إلى الهندوبية يتحول الهنود إلى المسيحية.. إلا أنه لا يوجد أى التباس على المستوى المعرفي: إن نجاح دوران لا جدال فيه. لكن مشروعه المعلن لم يكن يتمثل في ذلك: «لقد كان بوسعي الحديث عن الكثير من أشكال اللهو والمهازل والسخريات والدعایات وأشكال التمثيل الأخرى. لكن ذلك ليس هدف حولياتى، لأننى لا أرغب فى بيان شيء غير الشر الذى كان سائداً آنذاك حتى يتتسنى لنا اليوم، إذا ما خمنا أو استشعرنا عودته، أن نعالجه ونستأصله على النحو الواجب» (II,8). ومن حظنا أن هذا المشروع النفعى قد حل محله مشروع آخر، يرجع دون شك إلى أن دوران كان، بتعبيره هو، «محباً للاستطلاع دائمًا ومغرماً بطرح الأسئلة» (I,8). ومن ثم فإنه سوف يظل بالنسبة لنا مثلاً لما يسميه هو نفسه بـ«اشتئاء المعرفة» (I,14).

عمل ساهاجون

ولد بيرناردينو دي ساهاجون في إسبانيا في عام ١٤٩٩؛ وقد درس، في يفاعةته، في جامعة سالامانكا، ثم انضم إلى جماعة الفرنسيسكان. وفي عام ١٥٢٩، وصل إلى المكسيك؛ ومكث بها حتى مorte في عام ١٥٩٠. ويخلو مسار حياته من أي حادث غير عادي؛ فهو مسار حياة أديب. ويقال إنه كان، في شبابه، على قدر وفير من الوسامية بحيث أن الفرنسيسكان الآخرين كانوا لا يريدون له الظهور على الملأ؛ وأنه قد التزم بحرصن، حتى موته، على طقوس جماعته والالتزامات التي تترتب عليها. ويكتب معاصره وزميله جيرونيمو دي مينديتا أنه «كان حلو العشر ومتواضعاً ورقيق الحال، وجد رزين في كلامه ويشوشأ مع الجميع» (١,٤١٧).

والحال أن نشاط ساهاجون، شأنه في ذلك شأن نشاط المثقف المعاصر إلى حد ما، يسير في اتجاهين: التعليم والكتابة. وساهاجون، في الأصل، عالم نحو أو «عالم لغة»؛ وهو، لدى وصوله إلى المكسيك، يسارع إلى تعلم النahuatlية، مقتفياً في ذلك أثر رجال الدين الذين سبقوه، مثل أولوس أو موتولينيا. وهذا الواقع هو في حد ذاته بلية الدلالة بالفعل. فالعادة هي أن المغلوب هو الذي يتعلم لغة غالبه. وليس من قبيل الصدفة أن المترجمين الأوائل هنود: أولئك الذين كان كولومبوس قد أرسلهم إلى إسبانيا، وأولئك الذين يجيئون من الجزر المحظلة بالفعل من جانب الأسبان («خولييان» أو «ميльтشيو»)، ولا مالينتشي الممنوعة للأسبان كامة. وعلى الجانب الإسباني أيضاً، فإن المرأة يتعلم اللغة عندما يكون في وضع دونية؛ وهذا هو ما حدث مع آجيلار أو جيبررو، اللذين أرغما على العيش وسط المايا، أو مع كابيشا دي باكا فيما بعد. ولا يمكن للمرء أن يتصور تعلم كولومبوس أو كورتيس للغة أولئك الذين يتربمان باختضاعهم، بل إن لاس كاساس لا يتوصل قط إلى امتلاك ناصية لغة من لغات السكان الأصليين. والحال أن الفرنسيسكان ورجال دين آخرين قادمين من إسبانيا هم أول من يتعلم لغة المغلوبين، وحتى إذا كانت هذه المبادرة مدفوعة تماماً بدافع المصلحة (فقد كان عليها أن تخدم الدعوة للدين المسيحي على نحو أفضل)، فإنهما مع ذلك ليست أقل وزناً من حيث المغزى الذي تنطوي عليه: فحتى عندما لا يكون الهدف من وراءها شيئاً آخر غير

استيعاب الآخر في الذات على نحو أفضل، فإن المرء يبدأ في التوحد، جزئياً على الأقل، مع الآخر. ويجري بالفعل في ذلك العصر استشعار الدلالات الأيديولوجية المختلفة لهذا الفعل، حيث أن لاس كاساس يذكر، في رسالة غير منجزة إلى البابا، في عام ١٥٦٦، أن «بعض الأشخاص الذين لا أهلية لهم يقونون في حضرة غبطتكم ويحقرن من شأن الأساقفة الذين يتعلمون لغة رعيتهم»؛ بل إن رؤوساء الجماعات الأوغسطينية والدومينيكانية والفرنسيسكانية في المكسيك يطلبون إلى محكمة التفتيش، في التاسع مؤرخ في ١٦ سبتمبر ١٥٧٩، منع ترجمة الكتاب المقدس إلى لغات السكان الأصليين.

وهكذا فإن ساهاجون يتبحر في تعلم اللغة الناهواتلية ويصبح أستاذًا للنحو (اللاتيني) في كلية تلاتيلوكو الفرنسيسكانية، منذ تأسيسها في عام ١٥٣٦. وهذه الكلية موجهة إلى النخبة المكسيكية، وهي تجند تلامذتها من بين صفوف أبناء النبلاء السابقين؛ وسرعان ما يصبح مستوى الدراسات فيها رفيعاً. وفيما بعد يروي ساهاجون نفسه أن: «الأسبان ورهبان الطوائف الأخرى الذين علموا بذلك قد ضحكوا كثيراً وسخروا منا، معتبرين أن ما لا شك فيه أنه لن يكون هناك شخص على قدر كاف من القدرة بحيث يتمنى له تدريس النحو لأناس يعوزهم الاستعداد لذلك إلى حد بعيد. إلا أنها بعد أن عملنا معهم لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، وجدنا أنهم قد تمكنوا من سبر أغوار جميع الموضوعات المتعلقة بالنحو ومن نطق وفهم وكتابة اللاتينية، بل ومن تأليف أشعار ملحمية بها» (ibid. 27).

وقد نظر شاردي الألباب أمام هذا التطور السريع للأذهان: فنحو عام ١٥٤٠، بعد عشرين سنة بالكاد من حصار مكسيكو من جانب كورتيس، يؤلف النبلاء المكسيكيون أشعاراً ملحمية لاتينية! والشيء المثير أيضاً هو أن التعليم متبدلة: إن ساهاجون، في ذات الوقت الذي يعلم فيه الشبان المكسيكيين أسرار النحو اللاتيني، يستفيد هو نفسه من هذا الاتصال لتحسين معرفته باللغة وبالثقافة الناهواتلتين؛ وهو يروي: «ما أنهم على علم باللغة اللاتينية بالفعل، فإنهم يشرحون لنا خصائص الكلمات وأساليبهم في الكلام، وكذلك الأشياء غير المناسبة التي نقولها في مواجهتنا أو التي نضعها في تدريستنا. وهم يصححون لنا كل ذلك، ولا يمكن لأى شيء يجبر أن يتم ترجمة إلى لغتهم أن يكون خالياً من الأخطاء إن لم يقوموا بفحصه» (ibid.).

والحال أن التقدمات السريعة التي يحرزها الطلاب المكسيكيون تستثير في الوسط المعيب عداوة كالعداوة التي يستثيرها اهتمام الرهبان بشقاقة الآخرين. إن شخصاً يدعى

جيرونيمو لوبيث يكتب، بعد زيارته الى كلية تلاتيلوكو، إلى شارل الخامس: «إنه لشيء جيد أن يعرفوا العقيدة لكن معرفة القراءة والكتابة خطوة خطيرة الاقتراب من الشيطان»؛ ويوضح ساهاجون: «عندما اقتنع غير الأكليبيكين ورجال الدين بأن الهند قد احرزوا تقدماً، وأصبحوا قادرين على احراز المزيد، بدأوا في التصدى للأمر، وفي إثارة الكثير من الاعتراضات بهدف منع استمراره. (...) وقالوا إنه، بما أن هؤلاء الناس لا يجب أن ينضموا إلى الطوائف، فما هي جدوى تعليمهم النحو؟ إن ذلك من شأنه أن يجعلهم عرضة لخطر أن يصبحوا هراطقة، كما قيل إنهم باطلاعهم على الكتاب المقدس سوف يعرفون أن البطاركة القدماء كانت لهم عدة زوجات في الوقت الواحد، تماماً مثلما جرت عليه العادة عندهم هم أنفسهم» (*ibid.*). إن اللغة قد رافقت الامبراطورية دائماً؛ وبخس الأسبان من أن يؤذى فقدتهم للسيادة في مجال اللغة إلى فقدتهم للسيادة على الامبراطورية أيضاً.

والاتجاه الثاني الذي تسير فيه جهود ساهاجون هو الكتابة. ومن الواضح أنه يستفيد هنا من المعارف المكتسبة خلال قيامه بالتدريس. وهو صاحب كتابات عديدة، بعضها مفقود، تشارك كلها في دور الوسيط هذا بين الثقافتين والذى اختار القيام به: فهو إما أنها تقدم الثقافة المسيحية إلى الهند أو، بالمقابل، تسجل وتصف الثقافة التاهاوتلية ليستفيد الأسبان من ذلك. والحال أن نشاط ساهاجون هذا يصطدم، هو أيضاً، بعقبات مختلفة. ويقاد يكون من قبل المعجزات أن كتاباته، خاصة كتابه «التاريخ»، قد كتب لها البقاء إلى الآن. وهو، بشكل مستمر، تحت رحمة رئيسه في الترتيب الهيراركي والذى يمكنه أن يشجعه كما يمكنه أن يجعل عمله مستحيلاً. وفي لحظة معينة يجرى قطع الاعتمادات المالية عنه، بحججة أن المشروع مكلف جداً: «لقد ارغم الكاتب على تسريع ناسخيه وعلى كتابة كل شيء بيده هو. إلا أنه، بما أنه كان قد جاوز السبعين من العمر وكانت يده ترتعش، فلم يكن بوسعيه كتابة شيء، ولم يتسع إلغاء الأمر الذي سبقت الإشارة إليه إلا بعد أكثر من خمس سنوات» (*Prologue*, II). ويكتب في مكان آخر: «لم أتمكن من عمل ما هو أفضل من ذلك، وذلك بسبب غياب العنوان والحماية» (*Au Sincère Lecteur*, I). ويكتب جيرونيمو دي منديتا بشأنه هذه العبارات المريضة: «لقد كان هذا الراهب المسكين قليل الحظ إلى حد بعيد، فيما يتعلق بهذه الكتابات العديدة، بحيث أن هذه الكتب الإحدى عشرة نفسها التي أتحدث عنها قد جرى الاستيلاء عليها بيدها من جانب حاكم للبلد قام بارسالها إلى أسبانيا إلى كاتب حوليات كان يبحث عن كتابات عن جزر الهند الغربية، ولا شك في أنها سوف

يجرى تحويلها إلى اكياس تستخدمها محال البقالة. أما فيما يتعلق بأعماله التي مازالت بيننا، فلم يتسع له طبع شيء منها غير ترتيل مخصصة للهنود لكتاب تنتلى في «أعياد رينا وقديسية» (1,41,٥٧). وسوف تطبع الكتابات الأخرى في القرنين التاسع عشر والعشرين.

والعمل الرئيسي لساهاجون هو «التاريخ العام لشئون أسبانيا الجديدة». وكما هو الحال مع دوران، فإن مشروع هذا العمل قد نشأ عن اعتبارات دينية وتبشيرية: فسعياً إلى تسهيل توسيع المسيحية، يتوجه ساهاجون إلى وصف دين المكسيكيين القدماء وصفاً تفصيلياً. واليكم كيف يوضع هو نفسه ذلك: «نزواً على أوامر الأسقف الرئيسي الذي يرأسني كان على أن أصف باللغة المكسيكية ما يبدو لي أنه لابد وأن يكون أكثر نفعاً للعقيدة وللثقافة ولاستمرار المسيحية بين صوف السكان الأصليين لأسبانيا الجديدة، وما يكون، في الوقت نفسه، أكثر ملائمة لأن يكون سندًا للكهنة وللأعوان الذين يتولون تلقينهم مباديء العقيدة» («Prologue II»). فلا بد من معرفة عادات من سوف يتحولون في المستقبل (إلى المسيحية) بنفس الدرجة التي يجب بها معرفة المريض للتمكن من علاج مرض ما: ذلك هو التشبيه الذي يستخدمه في مناسبة أخرى. «إن الطبيب لا يمكنه أن يصف بدقة علاجات لمريضه إن لم يعرف أولاً الخلط^(٤) والأسباب التي ينبع منها المرض (...)، والدعاة والمرشدون هم أطباء النفوس، ولعلاج الأمراض الروحية، فمن الواجب أن يعرفوا هذه العلاجات وهذه الأمراض. (...) والحال أن خطايا الوثنية وشعائرها وأباطيلها ونذرها وتعسفاتها وطقوسها لم تختلف بالكامل. وللهدعوة ضد هذه الأشياء، ولمعرفة ما إذا كانت ماتزال موجودة، فمن الضروري معرفة كيف كانوا يستخدموها في زمن وثنيتهم» («Prologue I»). أما دوران فإنه كان قد قال: «إن حقول الزرع والأشجار ذات الشمار لا تزدهر على تربة بور، مغطاة بالشك والعليق البريin، ما لم يجر اجتثاث جميع الجذور والأصول» («Introduction I»). والحال أن الهند هم هذه الأرض وهذا الجسد السلبيين اللذين لابد لهما من تلقى التلقيح الذكورى والمتحضر من جانب الدين المسيحي.

ثم إن هذا الموقف سوف يكون متمشياً مع التراث المسيحي: «إن القديس أوغسطين لم يعتبر أن ما لا جدوى منه أو لا طائل من ورائه دراسة لاهوت الوثنين الباطل، في الكتاب السادس من «مدينة الله»؛ لأنَّه بعد معرفة الأساطير والحكايات الباطلة التي استخدمها الوثنيون، فيما يتعلق بالهؤلئم الزائف، سوف يكون من الأسهل، كما قال هو نفسه، إفهامهم أن هذه ليست آلهة على الاطلاق، وأنه لا يمكن أن يصدر عن جوهرها أي

أى شيء نافع للકائنات العاقلة» («Prologue»، III). ويتمشى هذا المشروع مع حشد من الأعمال الأخرى التي قام بها ساهاجون على مدار حياته: كتابة نصوص مسيحية بالناهاراتلية أو المشاركة في ممارسة التبشير.

إلا أنه إلى جانب هذا الدافع المعلن يوجد دافع آخر، وسوف يكون الحضور المشترك للهدفين مستعولاً عن تعقد العمل، وهذا الدافع الآخر هو الرغبة في معرفة الثقافة الناهاراتلية وفي البقاء عليها. وقد لقى هذا المشروع الثاني بداية تحقيق قبل المشروع الأول. الواقع أن ساهاجون قد جمع، منذ عام 1547، مجموعة من الخطابات الشعائرية، الهويهويتلتالوبي، ذلك النوع من فلسفة الآرتيك الأخلاقية التطبيقية؛ وقد بدأ منذ عام 1550 في تسجيل روايات السكان الأصليين عن الفتح؛ في حين أن المشروع الأول لكتاب «التاريخ» يبدأ في التشكيل اعتباراً من عام 1558، عندما كان ساهاجون في تيبيبولكو. لكن الشيء الأكثر أهمية هنا هو أن هذا المشروع الثاني، معرفة ثقافة المكسيكيين القدماء، يقرر المنهج الذي سوف يستخدمه في كتابة عمله، وهو المنهج المسؤول بدوره عن النص في صورته التي نراه من خلالها اليوم.

والواقع أن الشاغل المهيمن الذي يوجه بناء العمل لن يتمثل في البحث عن الوسيلة الأفضل لتحويل المهنود (إلى المسيحية) بقدر ما سوف يتمثل في الأمانة تجاه الموضوع الذي يجري وصفه؛ وسوف تتغلب المعرفة على المصلحة العملية، وذلك بدرجة أقوى بكثير مما عند دوران. وهذا هو ما يقود ساهاجون إلى قراراته الأكثر أهمية: إن هذا النص سوف يؤلفُ استناداً إلى معلومات مجتمعة من الشهود الأكثر استحقاقاً للتصديق؛ ولضمان صدق هذه المعلومات، فسوف تبقى مدونة بلغة مقدميها: إن كتاب «التاريخ» سوف يكتب بالناهاراتلية. وفي وقت ثان، يقرر ساهاجون إضافة ترجمة حرّة، وتزويد العمل كله بالرسوم. وينجم عن ذلك عمل يتميز بدرجة جد عظيمة من التعقيد البنيوي حيث تتدخل ثلاثة وسائل بشكل متواصل، الناهاراتلية والأسبانية والرسم.

وهكذا فإن عليه أولاً أن يحسن اختيار مزوديه بالمعلومات، وأن يتتأكد عن طريق استقصاءات عديدة من دقة رواياتهم. وال الحال أن ساهاجون، الذي هو، في التاريخ الغربي، أحد أول من جلأوا إلى هذه الممارسة، ي匪 بهمته بتدقيق مثالى. فخلال إقامته في تيبيبولكو، في 1558 - 1560، يجمع حوله عدداً من وجهاء المدينة. لقد عرضت عليهم ما اعترضت القيام به ورجوthem تزويدي بعدد من الأشخاص المخضرمين وذوى الخبرة الذين يمكنني النقاش معهم، والذين من المحتمل أن يكونوا قادرين على إفادتني في كل ما يمكن أن أسأله عنـه» («Prologue»، II). ويخرج الوجها، ويعودون في

اليوم التالي بقائمة تتضمن أسماء ذرينة من الشيوخ الخبريرين على نحو خاص في الشتون القدية. ويستدعي ساهاجون من جانبه تلامذته الأربع الأفضل من بين تلامذته في كلية تلاتيلوكو. «على مدار نحو عامين غالباً ما أجريت مناقشات مع هؤلاء الوجهاء وهؤلاء النحاة، وهم أناس لهم اعتبارهم هم أيضاً، متبعاً الخطبة التي رسمتها. وقد قدموا على هيئة رسوم ما كان موضوعاً للقاءاتنا (فهكذا كانت الكتابة التي كانوا يستخدمونها في السابق)، وصاغها النحاة بلغتهم، مسجلين كتابتهم فوق الرسم» (ibid.).

ويعود ساهاجون في عام 1561 إلى تلاتيلوكو، حيث يمكث حتى عام 1565؛ ويعمر تكرار العملية الأولية: الوجهاء يختارون المختصين وهو يحيط نفسه بأفضل مربيده: «على مدار أكثر من عام، قمنا، معتزلين في الكلية، بتصحيح وكتابة واقام جميع ما كتب قد كتبته بالفعل في تيبيبولوكو، وخرجنا منه بنسخة جديدة» (ibid.). وفي تلك اللحظة بالتحديد يتشكل ما هو جوهري في النص النهائي. وأخيراً، اعتباراً من عام 1565، يتواجد في مكسيكي، ويراجع العمل كله مرة أخرى؛ وفي تلك اللحظة بالتحديد يتوصل إلى تقسيم (العمل) إلى ذرينة من الكتب، مدرجاً في خطته المواد التي سبق جمعها، عن الفلسفة الأخلاقية (التي تشكل الكتاب السادس) وعن الفتح (الكتاب الثاني عشر). « هنا، على مدار ثلاثة أعوام، راجعت بنفسي، عدة مرات، كتاباتي وأدخلت تصحيحات عليها؛ وقد قسمتها إلى ذرينة من الكتب، وقسمت كل كتاب إلى فصول وفقرات. (...) وقد صبح المكسيكيون وأضافوا أشياء عديدة إلى كتب الائتمى عشرة، بينما تركز اهتمامنا على صياغتها في شكلها النهائي» (ibid.). وطوال عمله يرجع ساهاجون، في نفس الوقت الذي يستشير فيه مزوديه بالمعلومات، إلى التقاويم القدية التي يحفظ فيها تاريخ المكسيكيين بمساعدة الصور ويطلب شرحها له. و موقفه منها نقىض موقف ديجو دي لاندا، وممايل لموقف ديجو دوران. وهو يشير إلى وجود عمليات احرق التقاويم، لكنه يضيف: «لقد جرى الاحتفاظ بعدد كبير منها ظل مخبأً وتسبى لنا الاطلاع عليه. بل إنه يجرى الاحتفاظ بها اليوم، وقد تسنى لنا فهم تقاليدهم بفضلها» (X, 27).

ويجدر صوغ النص الناهواتلى في شكله النهائي، يقرر ساهاجون إضافة ترجمة. وهذا القرار مهم بنفس درجة أهمية القرار الأول (العنصر على أفضل المختصين وضبط أقوالهم عن طريق الاستقصاءات) إن لم يكن أكثر أهمية. ولتقدير أصلة عمل ساهاجون، فلنقارنه، في هذه النقطة، بعمل معاصريه المهتمين مثله بالتاريخ المكسيكي،

والذين جاؤا مثله - إذ لم يكن بوسعم أن يتصرفوا على نحو آخر - إلى المزودين بالمعلومات وإلى التقاويم (وأضعين من ثم جانباً مؤلفات مثل «التاريخ التبريري» للاس كاساس أو «التاريخ الطبيعي والأدبي لجزر الهند الغربية» لخوسيه دى أكوستا). ومن المؤكد أن شخصاً مثل موتولينيا قد سمع خطابات؛ لكن تاريخه مكتوب من وجهة نظره هو، ولا يتدخل كلام الآخرين إلا على شكل استشهادات قصيرة، مصحوبة في نهاية الأمر بلاحظة من قبيل: «هذا هو أسلوب الهنود في الكلام، كما هو شأن تعبيرات أخرى مستخدمة في هذا الكتاب، وهي لا تتمشى مع استخدمنا الأسباني» ^{III,14}. وهكذا فإننا نجد انفسنا باستمرار أمام «أسلوب حر غير مباشر»، أمام مزيج خطاب يستحيل علينا أن نميز فيه بدقة بين مقوماته: فالمحتوى يجيء من مقدمي المعلومات ووجهة النظر تجيئ من موتولينيا؛ ولكن كيف يمكننا معرفة أين يتوقف الأول وأين تبدأ الآخر؟

أما حالة دوران فهي أكثر تعقيداً، فهو يقول أن كتابه مأخوذ «عن حولييات ورسوم هذا الشعب، وكذلك عن عدد من الشيوخ» ^{II,1}، وهو يصف باعتناء كل مصدر من هذه المصادر؛ وهو يدقق بالطبع في اختيارها، لكنه لا يفهمك، مثلاً إنهم ساهجون، في إجراءات معقدة. ولإعداد كتابه عن التاريخ، يستخدم أيضاً *Cronica X* «بالناهاراتية، والذي لا يعتبر تقريراً مصرياً بعد». وكما رأينا، فإنه ينظر أحياناً إلى عمله بوصفه عمَّلَ مُتَرْجِمٌ؛ لكن الأمر لا يتعلق في الواقع بمجرد ترجمة؛ فدوران نفسه كثيراً ما يشير إلى أنه يمارس عمليات قطع، أو أنه يترك حولياته ايشاراً لمعلومات واردة من شهود أو من مخطوطات أخرى؛ وهو يبين بصورة منتظمة الأسباب التي تجعله يختار هذه الرواية أو تلك. كما أنه يرجع أحياناً إلى خبرته الخاصة كطفل ناوٍ ترعرع في المكسيك؛ والنتيجة هي أن كتابه، كما رأينا، يسمح بسماع صوت يعتبر تعدده كامناً فيه.

وعلاوة على ذلك فإن دوران، شأنه في ذلك شأن المترجمين - المصنفين الآخرين، يمارس نوعاً آخر من التدخل، يمكن وصفه بالشرح (على الرغم من أن الملاحظات تظهر في النص (الملتن) لا خارجه). ولرصد هذه الممارسة، فلنأخذ مثالاً آخر، هو مثال الأب مارتون دى خيسوس دى كورونيا، الذي تذهب التخمينات إلى أنه مترجم كتاب «أخبار ميتشواكان». ويتعلق الأمر بشرح لتعبيرات اصطلاحية أو مجازية: «إنهم يقولون: «سوف أتزوجك» وقد هم المائل هو الجماع، فهذه هي الطريقة التي يقولون بها كلامهم» ^{III,15}; وبوسعنا أن نتساءل عما إذا كانت تلك طريقة كلام تميز التاراسك وحدهم؛ أو بعدد من الإشارات حول أساليب الكلام: «يجب ادراك أن الرواية قد ارجع دائماً المزبور وأداء الأعمال إلى إلهه كوريكا ثيري، متوفقاً عن قول أي شيء عن سادة

البلاد» (II,2)؛ أو بتذيلات للمعلومات تجعل السرد مفهوماً، وذلك عن طريق شرح المقاصد عبر وصف العادات: «كان ذلك متمشياً مع عادتهم المألوفة، ذلك أن هؤلاء الناس، عندما كانوا يأخذون أسيراً يتوجب تقديمهم قرياناً، كانوا يرقصون معه وكأنوا يقولون إن الرقص يعبر عن تعاطفهم معه وأنه يجعله يصل إلى السماء بسرعة» (II,34)؛ أو ان الأمر يتعلق أخيراً بعدد من الاشارات حول ما حدث منذ زمن السرد: «فيما بعد، نيش أحد الأسبان رفاته ولم يعثر إلا على قليل جداً من الذهب، لأن ذلك كان ما يزال في بداية الفتح» (II,31).

إلا أن هناك أيضاً تدخلات أخرى من جانب الأب كورونيا هذا، تؤدي إلى أن يصبح نصه، في عدد من الأماكن، متيناً بأسلوب حر غير مباشر، بدلاً من أن يتميز بأسلوب مباشر. وهو يحدد الذات المتكلمة بـ«هم» أو «ـهم» أو «الناس» وليس بـ«نحن» البنت؛ وهو يقدم لعدد من المزاعم بصيغة غنطية مثل «يعتقد الناس» (III,1)؛ ويدخل أحياناً تشبيهات لا يمكن أن تجيء، من مزوديه بالمعلومات: «إنهم لا يخلطون الأنساب، مثلما يفعل اليهود» (III,11)؛ بل ويدخل تفصيلات تبدو صحتها اشكالية: «توقفت المرأة أمام الباب، ورسمت علامة الصليب...» (II,15). ولا تؤدي هذه التدخلات إلى القضاء على القيمة الوثائقية لنص مثل «أخبار ميتشواكان»، لكنها تشير إلى حدود أمانة الترجمة؛ وهي حدود كان يمكن إزالتها لو كان لدينا، إلى جانب الترجمة، النص الأصلي.

أما ساهاجون فإنه يختار طريق الأمانة التامة، لأنه يورد نفس الخطابات التي قيلت له، ويضيف إليها ترجمته، بدلاً من أن يستعيض عنها بها (أولوس هو أحد الأشخاص النادرين، في المكسيك، الذين سبقوه في هذا الطريق). ثم إن هذه الترجمة ليست بحاجة بعد إلى أن تكون حرفية (ولكن هل كانت ترجمات الآخرين حرفية؟ لن يتسرى لنا أبداً معرفة ذلك)، فوظيفتها مختلفة عن وظيفة النص المكتوب بالناهواتلية؛ ولذا فإنها تحذف الإشارة إلى تطورات معينة، وتضيف الإشارة إلى تطورات أخرى؛ ولا يصبح حوار الأصوات هنا إلا أكثر رهافة. ولنلاحظ على الفور أن هذه الأمانة التامة لا تعنى الصحة التامة؛ لكن هذه الأخيرة هي بحكم التعريف مستحيلة، ليس لأسباب ميتافيزيقية، وإنما لأن الأسبان هم الذين يشتغلون بالكتابة. وحتى عندما نجد النص المكتوب بالناهواتلية، فإننا لا نتمكن بعد من فصل ما هو تعبير عن وجهة النظر المكسيكية عن ذلك الذي يقال لادخال السرور، أو على الضد من ذلك لادخال الغم، على قلوب الأسبان: إن هؤلاء الآخرين هم الذين يتلقون جميع هذه النصوص، والحال أن المتلقى مسئول عن محترم الخطاب مسئولة كاتبه.

وأخيراً فإن المخطوط سرف يجري تزويده بالرسوم؛ والرسامون مكسيكيون، إلا أنهم قد تحسوا بالفعل التأثير القوى للفن الأوروبي، بحيث أن الرسم نفسه يمثل لقاءً بين نسقين للتمثيل، حواراً يركب نفسه على حوار اللغات ووجهات النظر الذي يشكل النص. ويوجه عام، فإن عملية الخلق (التي لم أتحدث عنها هنا في جميع تفاصيلها) لهذا العمل الاستثنائي من جميع الوجوه، «التاريخ العام لشئون إسبانيا الجديدة»، تشغّل ساهاجون على مدار نحو أربعين سنة.

ومحصلة هذه الجهدات هي موسوعة لا تقدر بثمن للحياة الروحية والمادية للأزتيك قبل الفتح، وصورة تفصيلية لمجتمع اختلف بشكل خاص عن مجتمعاتنا الغربية، وكان محكراً عليه بالزوال قريباً بشكل نهائي. وهي تتطابق كثيراً مع الطموح الذي اعترف به ساهاجون، إلى «عدم ترك شئون السكان الأصليين لأسبانيا الجديدة طى الإبهام» («Prologue», I). وتبرر انتباط أحد تشبّياته ليس فقط على الكلمات، كما كان يريد ساهاجون، بل وعلى الأشياء التي تشير إليها هذه الكلمات: «إن هذا العمل يشبه شبكة، سيكون عليها أن ترفع إلى رائعة النهار كل كلمات هذه اللغة بمعناها الأصلي والمجازي، كل أساليب الكلام وأغلب السنن الصالحة أو الطالحة» (ibid.).

إلا أنه إذا كانت هذه الموسوعة تلقى التقدير الذي يتناسب مع قيمتها الحقيقة من نشرها وتشكل أساساً لمبيع الدراسات عن عالم الأزتيك، فقد جرى إيلاء انتباه أقل إلى الواقع أنها تشكل أيضاً كتاباً، أو موضوعاً، أو بالأحرى، عملاً يستحق التحليل بصفته هذه؛ والحال أنه من هذه الزاوية بالتحديد يهمنا ساهاجون هنا، في إطار هذا البحث عن العلاقات مع الآخرين وعن المكان الذي تحتمله المعرفة فيها. وقد يروق لنا أن نرى في دوران وفي ساهاجون شكليين متعارضين لعلاقة، إلى حد ما على غرار ما كان يجري حتى وقت قريب من وصف للتضاد بين الكلاسيكيين والرومانطيكيين: تداخل الصدرين في الحالة الأولى، وانفصالهما في الحالة الأخيرة؛ ومن المؤكد أنه إذا كان ساهاجون أكثر أمانة تجاه خطابات الهنود، فإن دوران أكثر قريباً منهم ويفهمهم فهماً أفضل. لكن الخلاف بينهما هو في الواقع أقل وضوحاً، لأن «تاريخ» ساهاجون، بدوره، يمثل تفاعلاً صوتين (تاركين من ثم جانباً الرسوم)؛ لكن هذا التفاعل يتخذ أشكالاً أقل وضوحاً ويحتاج، لتحليله، إلى رصد أكثر انتباهاً.

١- من الواضح أنه سوف يكون من السذاجة تخيل أن صوت مقدمي المعلومات يعبر عن نفسه في النص المكتوب بالناهاراتية وحده، وأن صوت ساهاجون يعبر عن نفسه في النص الأسباني وحده: إن مقدمي المعلومات، كما هو واضح، ليسوا مسئولين عن الجزء

الرئيسى من النص الأسبانى فحسب، بل إن ساهاجون أيضاً، كما سوف نرى، حاضر، وإن كان بشكل أكثر حذراً، فى النص المكتوب بالناهوازتيلية. إلا أن هناك فقرات غائبة عن النسخة الأولى أو الأخيرة، وهذه الفقرات تتصل على نحو مباشر بمسألتنا. وأوضحت تدخلات ساهاجون فى النص الأسبانى هي مختلف التمهيدات أو الإشارات أو المقدمات أو الاستطرادات التى تؤدى وظيفة الاطار؛ إنها تكفل الانتقال بين النص المائل والعالم المحيط. على أن هذه المقدمات لا تهدف إلى ما يهدف إليه النص الرئيسى: فهو نص مغاير، وهى تنصب على الكتاب بدلاً من أن تنصب على الآزتيك، ومن ثم فإن المقارنة لا تساعد دائمًا على الإيضاح. لكن ساهاجون يتدخل، فى عدة مناسبات، فى الموضوع، كما فى ملحق الكتاب الأول أو فى نهاية الفصل العشرين من الكتاب الثانى. ففى المرة الأولى، بعد وصف مجمع آلهة الآزتيك، يضيف ساهاجون تفنيداً، يهدى له هذا النداء: «أنتم، يا سكان أسبانيا الجديدة هذه، أيها المكسيكيون والتلاكسكالتيك، يا سكان بلاد ميتشواكان، ويا جميع الهنود الآخرين فى جزر الهند الغربية هذه، اعلموا أنكم عشتם فى أحلك ظلمات الكفر والوثنية، التى تركتم فيها أسلافكم، كما ثبتت ذلك بجلاء كتاباتكم ورسومكم والشعائر الوثنية التى عشتتم فيها حتى هذا اليوم. فلتتصيغوا الآن السمع...». وينقل ساهاجون بamanة (باللاتينية) أربعة فصول من الكتاب المقدس، تعالج الوثنية وأثارها الوخيمة؛ ثم يجيئ التنفيذ بحصر المعنى؛ ويجيء بعد ذلك نداء جديد ، «إلى القارىء» هذه المرة؛ وأخيراً بعض «نداءات من الكاتب» لا تخاطب أحداً بشكل خاص، إن لم تكن تخاطب الله، حيث أنه يعبر فيها عن أسفه من رؤية المكسيكيين وقد تاهوا بهذا الشكل فى الضلال.

أما التدخل الثانى، والمزعول هو أيضاً تحت عنوان «نداء من الكاتب»، فهو يلى وصف تقديم عدد من الأطفال قرابين. «لا أعتقد أنه يمكن أن يوجد قلب من القسوة بحيث يمكنه ألا يتتأثر وألا يتحسس اجتياح الدموع والرعب والهلع له، عند سماع خبر عمل وحشى على هذا القدر من اللإنسانية، وأكثر من حيوانى وشيطانى، كخبر ذلك العمل الوحشى الذى أوردناه أعلاه». والحال أن هذا «النداء» يساعد بشكل خاص على البحث عن تبرير، عن دفاع عن المكسيكيين الذين قد يحكم عليهم المرء حكماً سلبياً فى إثر مثل هذه الروايات. «إن سبب هذا العمى الوحشى، الذى كان هؤلاء الأطفال التعباس هدفاً له، لا يجب ارجاعه أساساً إلى وحشية آبائهم، الذين ذرفوا دموعاً غزيرة واستسلموا لهذه الممارسة والحزن الشديد يعتصر قلوبهم؛ إذ يجب ارجاعه إلى حقد الشيطان، عدونا الأقدم، الذى لا حدود لوحشيته...» (II,20).

والشيء الجدير باللحظة في هذه التدخلات ليس فقط أنها قليلة إلى هذا الحد (أذكر بأن النص الأسباني لعمل ساهاجون يقع في نحو سبع مائة صفحة)، وإنما أيضاً واقع أنها منفصلة بهذه الدرجة من الوضوح عن بقية الكتاب: فهنا يضم ساهاجون صوته إلى صوت مقدمي المعلومات، دون أن يكون بالإمكان حدوث أي التباس بين الصوتين. وهو يتخلّى في المقابل عن أي حكم قيمة في أوصاف الشعائر الآرتيكية نفسها، التي لا تقدم غير وجهة نظر الهندود. ولنأخذ كمثال استحضار تقديم قرابين بشرية، ولنلاحظ كيف يحافظ الكتاب المختلفون في ذلك العصر على وجهة النظر الهندية التي تعبّر عن نفسها في السرد أو يؤثرون عليها. إليكم أولاً موتولينيا:

«على هذا الحجر، وضعوا التعباء المساكين على ظهورهم، استعداداً لتقديمهم قرابين، وكان الصدر معدوداً جداً، لأنهم قيدوا أرجلهم وأيديهم، أما كبير كهنة الأواثان، أو مساعدته، اللذان كانا يقومان عادة بتقديم القرابين، (...) وحيث أن صدر التعباس المسكين كان معدوداً جداً، فقد قاما بفتحه بقوة شديدة، بمساعدة هذه المدينة الوحشية، وانتزعوا القلب بسرعة، ثم قام الكاهن الذي ارتكب هذا العمل الحقير بضرب القلب على الجزء الخارجي من عتبة المذبح، تاركاً هناك بقعة من الدم. (...) ولا يجب لأحد أن يتصور أن أولئك الذين كانوا يقدمون قرابين، بانتزاع القلب أو عن طريق أية ميّة أخرى، كانوا يتوجهون إلى ذلك عن طيب خاطر؛ لقد كانوا يقتادون إليه بالقوّة وكانتوا يكابدون بعنف الموت وألمه المرعب» (I, 6).

«وحشى»، «حقير»، «تعساء مساكين»، «ألم مرعب»: من الواضح أن موتولينيا، الذي يحوز سرداً رواه السكان الأصليون، إلا أنه لا يستشهد به، إنما يدخل وجهة نظره الخاصة في النص بتريشه بمصطلحات تعبر عن الموقف المشترك لموتولينيا ولقارئه المنتظر؛ ذلك أن موتولينيا يستحدث ويوضح، بشكل ما، رد فعل هذا الأخير. والحال أن الصوتين ليسا على قدم المساواة، يعبر كل منهما عن نفسه بدورة: فأحد الصوتين (وهو صوت موتولينيا) يحتوى ويدمج الصوت الآخر، الذي لا يخاطب القارئ، بعد على نحو مباشر، وإنما فقط من خلال وساطة موتولينيا، الذي يظل الذات الوحيدة، بالمعنى الكامل للمصطلح.

ولنأخذ الآن مشهداً مماثلاً وصفه دوران: «أخذ الهندي حمولته الصغيرة من الهدايا التي جاء بها فرسان الشمس، وكذلك العصا والدرع، وبدأ يصعد خطوة خطوة نحو قمة المعبد، على نحو يمثل مسار الشمس من الشرق إلى الغرب. وعندما بلغ القمة ووقف في مركز الحجر الشمسي العظيم، الذي كان هناك إشارة إلى الظاهرة، وصل مقدمو القرابين

وقدموه قرياناً، بفتح صدره من الوسط، وأخرجوا قلبه وقدموه إلى الشمس، بثثر الدم في التجاهها. وبعد ذلك، تشيلاً لهبوط الشمس نحو الغرب، دحرجوها الجهة إلى أسفل الدرج» (III,23).

لا يدور حديث بعد عن «الوحشى» أو عن «الحقير» أو عن «التعسا»؛ فدوران ينقل هذه الرواية بنبرة هادئة، متنعاً عن أي حكم قيمة (وهو ما لن يتخلّف عن عمله في مناسبات أخرى). إلا أنه، بدلاً من ذلك، يظهر معجم جديد، لا وجود له عند موتولينيا: هو معجم التأويل. فالعبد يمثل الشمس، ومركز الحجر موجود للإشارة إلى الظهيرة، وسفرط الجسد يمثل غروب الشمس... وكما رأينا، فإن دوران يفهم الشعائر التي يتحدث عنها، أو بتعبير أدق، يعرف التداعيات التي تصاحبها عادةً؛ وهو يدع قارئه يتقاسم معه معارفه.

أما أسلوب ساهاجون فهو مختلف أيضاً: «سحبهم السادة (سادة السجناء أو سادة العبيد) من شعرهم حتى الصخرة التي كان من المقرر أن يموتونا عليها. وبعد اقتيادهم إلى الصخرة، التي كانت عبارة عن حجر ارتفاعه ثلاثة أشبار أو أكثر بقليل، وعرضه شبرين، أو نحو ذلك، جرى القاؤهم فوقه على ظهره وأمسك بهم خمسة أشخاص: كان اثنان يمسكان بالقدمين، وأثنان يمسكان بالذراعين وواحد يمسك بالرأس؛ ثم جاء الكاهن الذي كان عليه قتلهم، والذي ضربهم على الصدر بحجر من الصوان، مشكل على هيئة رمح، ممسكاً إياه بيديه الاثنين، وعبر الفتحة التي أحدثها، أدخل يده وانتزع قلبه، ثم قدمه للشمس وأودعه في وعاء من ثمرة القرع. وبعد أن انتزع القلب وسكب الدم في وعاء من ثمرة القرع أخذه سيد هذا الميت، رموا الجسد الذي تدرج على الدرج حتى أسفل المعبد» (III,2).

ويخيل للمرء أنه يقرأ فجأة صفحة من «رواية حديثة»؛ فهذا الوصف على نقيض وصف دوران ووصف موتولينيا: إذ لا يوجد أي حكم قيمة، إلا أنه لا يوجد أيضاً أي تأويل؛ فنحن أمام وصف خالص. ويبدو أن ساهاجون يمارس التكنيك الأدبي الخاص بالتبعاد: فهو يصف كل شيء من الخارج، مراكماً الدقائق التكينيكية، ومن هنا غزارة المقاسات: «ثلاثة أشبار أو أكثر قليلاً»، «شبران أو نحو ذلك». إلخ.

إلا أنه سوف يكون من الخطأ تصور أن ساهاجون يقدم لنا رواية الهندوين، في حين أن موتولينيا ودوران يفرضان عليها بصمة شخصيتها، أو ثقافتها؛ أو، بعبارة أخرى، أن واحديّة الصوت تحل محل ثنائية الصوت. فالشيء الآخر من مؤكّد هو أن الهندوين لم يتكلّموا بالطريقة التي تكلّم بها ساهاجون: فنصّه يفوح برائحة البحث الإثنوجرافي،

والأسلمة المهمة بالتفاصيل (والتي تكون في نهاية الأمر خارجة عن الموضوع إلى حد ما، إذ يجري رصد الشكل لا المعنى)؛ ولم يكن الهند بحاجة إلى التعبير عن أنفسهم بهذا الشكل فيما بينهم؛ فهذا الخطاب تقرره بدرجة قوية هوية المتحاور معهم. ثم إن نص ساهاجون يقدم البرهان على ذلك: إن المتنطف الذي قرأناه لا يوجد نظير له في النص المكتوب بالناهوالية؛ وقد كتبه ساهاجون بنفسه، بالأسبانية، اعتماداً على شهادات مجموعة في فصل آخر (II,21)؛ ونجد هناك عناصر الشعرية إلا أنها لاتتجدد أبداً من الدقائق التكنيكية. فهل تكون هذه الرواية الأخيرة إذاً هي درجة الصفر للتتدخل؟ قد نشك في ذلك، ليس لأن المبشرين لم يحسنوا أداء عملهم الإثنوجرافي، وإنما لأن درجة الصفر نفسها قد تكون وهمية. وكما قيل، فإن الخطاب يتعدد على نحو حتمي بهوية المتحاور معه؛ والحال أن هذا الأخير هو، في جميع الحالات الممكنة، إسباني، غريب. ويمكننا أن نمضي إلى ما هو أبعد من ذلك، وأن نكون متأكدين، دون أن يتضمن لنا رصد ذلك، من أن الآزتيك لا يتحدون فيما بينهم باسلوب واحد عندما يخاطبون طفلاً، أو متعملاً مستجداً أو شيئاً حكيمًا؛ والكافن والمحارب لا يتحدون باسلوب واحد.

٢ - ويوجد تدخل آخر محصور جداً من جانب ساهاجون في عناوين بعض الفصول، خاصة في الكتاب الأول. وهذه العناوين تشكل محاولة، وإن كانت خجولة بالفعل، حتى وإن كان ساهاجون قد كررها عدة مرات، لايجاد سلسلة من التعادلات بين الآلهة الآزتيكية والآلهة الرومانية: «٧. الربة التي تدعى تشيكوميكوatal. إنها سيريس أخرى». «١١. ربة الماء، التي تدعى تشالتشيوهتليكوي، هي چونو أخرى». «ربة الدنيويات، التي تدعى تلازوتيوتل، هي فينيوس أخرى»، إلخ. وفي مقدمة الكتاب الأول، يقترح مائة تتعلق بالمدن وبسكانها. «إن مدينة تولا الشهيرة والعظيمة هذه، الشريدة والعزيزة جداً، الحكيمية والجسورة جداً، قد حل بها في النهاية مصير طروادة التنس. (...) إن مدينة مكسيكو هي فينيسيا أخرى (بسبب القنوات) وهم أنفسهم بنادقة آخرون من حيث درايتهم وكياستهم. ويبدو أن التلاكسكالتيك قد خلفوا أهل قرطاجنة». والواقع أن هذا النوع من التشبيه منتشر جداً في كتابات ذلك العصر (وسوف أعود إلى ذلك)؛ وما يشد الانتباه هنا، هو الدور المحدود الذي يلعبه، وذلك من حيث العدد والحيز المخصص له في آن واحد: مرة أخرى، خارج النص نفسه الذي يصف عالم الآزتيك (لاتظهر هذه الماثلات في النسخة المكتوبة بالناهوالية)، في الإطار (العناوين: المقدمات) وليس في اللوحة. ومن جديد، لا يمكننا أن ننخدع فيما يتعلق بأصل الصوت؛ فالتدخل صريح، غير موارب، بل معروض.

وهكذا فإن هذين الشكلين للتفاعل، «النداءات» والمماطلات، يفصلان بشكل واضح تماماً بين خطابات كل من الجانبين. لكن أشكالاً أخرى تجسد تداخلات متزايدة التعقيد للصوتين.

٣- عندما يتعلق الأمر بوصف تقديم قربان، لا يضيف ساهاجون، في الترجمة، أي مصطلح يتضمن حكم أخلاقياً. لكنه، حين يتحدث عن مجمع أرباب الآزتيك، يجد نفسه أمام خيار صعب: فـأياً كان المصطلح المستخدم، فإن حكم القيمة حتى: إنه يعرض نفسه للشبهات أيضاً حين يترجم «الله» بـ«الشيطان»؛ أو حين يترجم، خادمه، «الكافن» بـ«الساحر»: فالمصطلح الأول يضفي الشرعية بالفعل، أما المصطلح الثاني فهو يدين؛ وليس أيهما محايضاً. فكيف يمكن تفادى ذلك؟ إن حل ساهاجون يتألف من عدم اختيار أحد المصطلحين، بل المناوبة بينهما؛ أى أنه يتألف، باختصار، من تحويل غياب النسق إلى نسق، ومن ثم تحديد المصطلحين، الخاملين من حيث المبدأ لحكمين أخلاقيين متعارضين، وللذين يصبان الآن متراوفين. وعلى سبيل المثال، فإن عنواناً في الملحق الثالث للكتاب الثاني يعلن «خبراً عن الطقوس التي كانت تقام تمجيداً للشيطان»، وعنوان الملحق التالى، الرابع، هو «خبر عن الاختلافات بين الكهنة المكلفين بخدمة الآلهة». أما الفصل الأول من الكتاب الثالث فهو يقلب الترتيب: فالعنوان يقول «عن أصل الآلهة»، بينما تقول الجملة الأولى: «إليكم ما توافر من العلم لدى الشيوخ من أهل البلاد الأصليين، وما ذكروه لنا عن مولد وأصل الشيطان الذي يدعى هويتزييلوبوتشيتلى». وفي مقدمة العمل كله، يحقق ساهاجون الحياد نفسه عبر «هفوة» محكومة: «لقد كتبت ذرينة من الكتب عن الأمور الإلهية أو، بتعبير أفضل، الوثنية...». ويوسع المرء أن يتخيّل أن مقدمي المعلومات هم الذين يخطر ببالهم «الله» وأن ساهاجون هو الذي يخطر بباله «الشيطان». لكنه يجمعه بين المصطلحين في خطابه الخاص يبيل به في اتجاه مزوديه بالمعلومات، دون أن يتبنّى موقفهم بالكامل مع ذلك: وسيسبّب تناوبيها، تفقد المصطلحات ظلالها النوعية الدقيقة.

وفي عنوان آخر، نجد شهادة مختلفة على الإزدواجية المميزة لموقف ساهاجون: «هذه هي صلاة المولى الكبير، والتي توجد فيها أفكار مرهفة عديدة...» (VII,5). ولعل ساهاجون، كما أكد ذلك البعض، شأنه في ذلك شأن دوران، يحترم الأشياء الطبيعية لدى الآزتيك (اللغة هنا) ويدين الأشياء فوق الطبيعية (الأرباب "الآزتيكية")؛ وببقى أننا نجد هنا مثلاً يُسمّع فيه صوت مقدمي المعلومات من داخل صوت ساهاجون، عبر تحويله. وفي نصوص أخرى لساهاجون، المaukee المسيحية الموجهة إلى المكسيكيين

والمكتوبة بالناهوازليّة، نرصد تدخلاً آخر: إن ساهاجون يستخدم بدورة بعض المناهج الأسلوبية لنثر الآزتيك (التواريات، المجازات).

٤- وإذا كان صوت مقدمي المعلومات حاضراً في خطاب ساهاجون، فإن صوت ساهاجون بدورة يتخلل خطاباتهم. ولا يتعلّق الأمر بتدخلات مباشرة، معرفة ومحددة بشكل واضح، كما رأينا؛ بل بحضور أكثر انتشاراً وأكثر تماسكاً في آن واحد. ويرجع ذلك إلى أن ساهاجون يعمل انطلاقاً من خطة حدها إثر اتصالاته الأولى مع الثقافة الآزتيكية، ولكن أيضاً من زاوية فكرته عما يمكن أن تمثله الحضارة . ونحن نعرف من ساهاجون نفسه أنه يستخدم استبياناً، ولا يجب للمرء الإسراف في تقدير هذا الواقع. وما يؤسف له أن الاستبيانات لم تحفظ؛ إلا أنها قد أعيد تركيبها، بفضل براعة الباحثين المعاصرين لنا. وعلى سبيل المثال، فإن وصف الآلهة الآزتيكية في الكتاب يكشف أن جميع الفصول (ومن ثم جميع الإجابات) تتبع نظاماً، يتطابق مع الأسئلة التالية: ١- ما هي ألقاب وصفات وخصائص وصفات هذا الإله؟ ٢- ما هي قدراته؟ ٣- ما هي الشعائر التي تقام تمجيداً له؟ ٤- ما هو شكله؟ ومن ثم فإن ساهاجون يفرض نسقه التصورى على المعرفة الآزتيكية، وتبعد لنا هذه الأخيرة حاملة لتنظيم يتأتى لها فى الواقع من الاستبيان. وصحّ أننا نستشعر، في داخل كل فصل، تحولاً؛ فالبداية تتبع دائماً نظاماً صارماً، في حين أن النتائج تتضمن المزيد والمزيد من الاستطرادات والانحرافات عن هذا المخطط؛ وقد حرص ساهاجون، بفطنته السليمة، على الحفاظ على هذه الأخيرة، ويؤدى التصيّب المتروك للارتجال إلى التعويض إلى حد ما عن أثر الاستبيان. لكن ذلك (الأثر) يؤدى مثلاً إلى منع ساهاجون من فهم طبيعة الذات الإلهية الأسمى (و تيزكا تلبيوكا هو أحد اسمائها)، لأن هذه الأخيرة غير مرئية وغير ملموسة، لأنها هي نفسها الأصل الخاص لنفسها، خالقة التاريخ، لكنها هي نفسها لا تاريخ لها؛ فساهاجون يتوقع أن تكون آلهة الآزتيك شبيهة بالآلهة الرومان، لا بالآلهة المسيحيين! وفي بعض الحالات، فإن النتيجة تكون سلبية بشكل سافر، كما في الكتاب السابع، الذي يعالج «التنجيم الطبيعي» لدى الهنود، حيث لا يفهم ساهاجون جيداً الإجابات التي تستند إلى مفهوم كوني مختلف تماماً عن مفهومه، ويرجع على ما يظهر دون توقف إلى استبياناته.

ولا يقتصر الأمر على أن الاستبيانات تفرض تنظيماً أوروربياً على المعرفة الأمريكية، وتحول أحياناً دون مرور المعلومات ذات الصلة؛ بل إنها تقرر أيضاً الموضوعات التي يجب بحثها، مع استبعاد موضوعات أخرى منها. وأخذنا مثل بارز (إإن كان هناك

الكثير من الأمثلة الأخرى الماثلة له)، فإننا نقف على القليل جداً من الأمور المتعلقة بالحياة الجنسية للأزتيك، من خلال قراءة كتاب ساهاجون. وربما تكون هذه المعلومات قد أغفلت من جانب مقدمي المعلومات هم أنفسهم؛ وربما تكون قد اغفلت، دون قصد، من جانب ساهاجون؛ ليس بوسعنا أن نعرف، إلا أنها نشعر أن أعمال الوحشية، الماثلة بالفعل في الميثولوجيا المسيحية، لاتصدق كثيراً الباحث الأسباني، وأنه يسجلها بأمانة. في حين أن الجنس لا يوجد مكاناً له.

ومن المتع للغاية أن نرى أن الناشرين الأوائل للكتاب، في القرن التاسع عشر، يارسون رقاية واعية تماماً تجاه فقرات الكتاب النادرة المتضمنة لashارات إلى الجنس، والتي اعتبروها ماجنة: ففي ذلك العصر لا توجد بعد محظوظات فيما يتعلق بالدين (على وجه الالجل)، ومن ثم لا توجد بعد انتهاكات للمقدسات أو تحديفات؛ وفي المقابل، تزايد الاحتشام، ويدا كل شيء لهم فحشاً. ففي مقدمته (المكتوبة في عام ١٨٨٠)، يشعر المترجم الفرنسي بأنه ملزم بأن يبرر باستفاضة «هذه العضادات بين طهارة الروح والحريرات في التعبير عن الفكر» عند الرهبان الأسبان في القرن السادس عشر، ويرجع المسؤولية عن ذلك في نهاية الأمر إلى السكان الأصليين الذين أدت أقوالهم، خلال الاعترافات، إلى افساد إذن الراهب الصالح - «فهل ترانى بحاجة إلى بيان وسط أية بذاءات قدرة كان المرشدون الروحيون الأوائل للهنود يضطرون إلى اجراء محادثاتهم المسحبة على مدار الأيام» (Preface, p. ٣٣٤). وهكذا فإن المترجم، بدوره، يهنىء نفسه على شجاعته، التي تجعله يترجم نص ساهاجون ترجمة كاملة، وإن كان يسمح لنفسه من آن لآخر بادخال عدد من التعديلات: «يرى المترجم أن من واجبه هنا، جرياً على نهج بوستامانتي (الناشر الأول للنص الأسباني) حذف فقرة ماجنة من شأن رهافات اللغة الفرنسية أن تجعل من الصعب على القارئ تحملها» (p.430)؛ والواقع أن الفقرة المذكورة يجري الاحتفاظ بها في حاشية، بالأسبانية - التي يبدو أنها لغة أقل رهافة. أو كذلك: «إن الفصل التالي يحتوى على فقرات ماجنة لا عذر لها غير سذاجة اللغة التي استخدمت في البداية وقرار ساهاجون بابراه كل شيء بأمانة (...). وسوف ألتزم بالنص على نحو مطلق في ترجمتي، دون أن أدخل تغييرات أخرى غير الاستعاضة بكلمة «العورة» عن الكلمة الأكثر واقعية التي رأى ساهاجون أن يوسعه استخدامها حتى لا يبتعد عما قاله له شيوخه باللغة الناهواتلية» (P.210). الواقع أن النص الأسباني يقول بشكل بسيط جداً: Miembro genital (III,5)^(٦): فهل يجب حقاً تحمل الشيوخ الأزتيك المسؤولية عن هذا التعبير؛ فلننهى، أنفسنا إذا على

ساهاجون لم يكن متحشماً تخش ناشريه، بعد مرور ثلاثة سنه! وبقى أنه مسئول كل ذلك عن النص الناھواھلى نفسه، لا عن النسخة الأسبانية وحدها؛ فالاصل نفسه لآثار قناعات ساهاجون الدينية أو تعليمه أو انتمائه الاجتماعي.

- وإذا ما انتقلنا الآن إلى المستوى البنيوي الكبير، بعد هذه الملاحظات عن البنية برى، نجد نفس النوع من «زيارة» صوت للآخر. فاختيار الموضوعات المعالجة، مثلاً، هنا نسمع صوت مقدمي المعلومات فى صوت ساهاجون. ونعن ذكر أن مشروع جون المعلن كان يتمثل فى تيسير تنصير الهنود عن طريق دراسة دينهم. لكن ثلث ، بالكاد، هو الذى يتمشى مع هذه الفكرة، وأياً كان المقصد الأولى لساهاجون، الواضح أن ثراء المواد المتاحة له قد دفعه إلى الاستعاضة عن مشروعه الأولى ب آخر، وأنه قد حاول تكوين وصف موسوعى حيث تأخذ شتون البشر أو حتى شتون هة حيزاً مساوياً للمحيز الذى يأخذ ما هو إلهى أو ما هو فوق طبيعى؛ وهذا التحول مل تماماً أن يكون راجعاً إلى تأثير مزوديه بالمعلومات من السكان الأصليين. فما لمنفعة المسيحية التى يمكن أن تترتب على وصف كهذا، لشعبان الماء (أنظر ل ١٦):

لصطياد البشر، يلغاً هذا الشعبان الى حيلة مذهلة. فهو يحرق حفرة اتساعها ؛ حوض كبير على مسافة قريبة من الماء. وهو يوقع في الحفر بأسماك ضخمة، بوطيبات الملحية أو أنواع أخرى، وينقلها في فمه إلى الحفرة التي حفرها. وقبل أن ا فى الحفرة، يرفع رأسه ويتلفت حواليه. وبعد ذلك فقط يضعها فى حوضه، ب للبحث عن غيرها، ويأخذ الهنود الجسورون منه الأسماك التي وضعها فى ، عندما يبتعد عنها، ويهربون مستولين عليها. وعندما يرجع الشعبان، يرى أنهم نذوا أسماكه؛ فيرفع جسده مستنداً إلى ذيله، وينظر إلى جميع الجهات ويرى ن حتى وإن كان هذا الأخير قد أصبح بعيداً بالفعل. وإن لم يره، فإنه يتبع أثره بريق الراحلة، ويندفع في أثره كالسهم، ويقال إنه يطير فوق العشب أو آجام ت. وعندما يصل إلى السارق، يلتقي حول رقبته ضاغطاً بقوه وينشب فيه طرفى لقاتل فى المنحرفين، حيث يدخل طرفاً فى كل منخر، أو فى المؤخرة. وفي هذا يضغط بشدة على جسد ذلك الذى حرمه من أسماكه ويقتله» (٣, ٤, ٢٤٧).

ساهاجون ينفل ويترجم هنا ما يروى له، دون أن يهتم بموضع مثل هذه المعلومة من ع الأولى.

· وفي الوقت نفسه، فإن الخطة الاجمالية تظل خطة ساهاجون: إننا ازاء مجلل



(الشكل ١٦) العيaban الخرافى

مدرسى، ينتقل من الأعلى (الإله) إلى الأدنى (الحجارة). وقد أدى التراثات والإضافات العديدة إلى طمس معالم هذه الخطة إلى حد ما؛ إلا أننا إذا ما أمسكنا بخطوطها العريضة، فإن يوسعنا إعادة تركيبيها: فالكتب الأول والثانى والثالث تتناول الآلهة؛ والكتب الرابع والخامس والسابع تتناول التنجيم والعرفة، أى العلاقات بين الآلهة والبشر؛ والكتب الثامن والتاسع والعاشر مكرسة للشئون الإنسانية؛ وأخيراً فإن الكتاب الحادى عشر يتعلق بالحيوانات والنباتات والمعادن. وال الحال أن كتابين، يتطابقان مع مواد سبق جمعها، ليس لها فى الواقع مكان فى هذه الخطة: الكتاب السادس، مجموعة الخطابات الشعائرية، والكتاب الثانى عشر، سرد الفتح. ولا يقتصر الأمر على أن هذه الخطة تتمشى بشكل أفضل مع حس ساهاجون مما مع حس مزوديه المعلومات، بل إن عين وجود مثل هذا المشروع الموسوعى، بانقساماته الفرعية إلى كتب وإلى فصول، ليس له نظير في الثقافة الآزتيكية. ومع أن عمل ساهاجون ليس شائعاً جداً حتى في التراث الأوروبي، إلا أنه ينتمي إليه تماماً، بصرف النظر عن أن محتواه يبعىء من مقدمين للمعلومات. ويمكننا القول أن ساهاجون قد أنتج كتاباً من خطابات الآزتيك؛ وال الحال أن الكتاب هو، في هذا السياق، مقولة أوروبية. على أن الهدف الأولى يجري قلبه: لقد انطلق ساهاجون من فكرة استخدام معارف الهند من أجل المساهمة في نشر ثقافة الأوروبيين؛ وقد انتهى بوضع معارفه الخاصة في خدمة الحفاظ على ثقافة السكان الأصليين...

من المؤكد أن بالامكان الكشف عن أشكال أخرى لتدخل الصوتين؛ لكن هذه الأشكال تكفى للشهادة على تعقيد الذات المتحدثة في «التاريخ العام لشئون إسبانيا الجديدة»؛ أو، كما يمكن لنا القول بالمثل، على المسافة بين الايديولوجية التي يعلن عنها ساهاجون والايديولوجية التي يمكن أن تنسب إلى مؤلف الكتاب. ويتجلّى ذلك أيضاً في التأملات التي يوردها على هامش العرض المحوري. ولا يرجع ذلك إلى أن ساهاجون يرتّب في عقيدته أو يتخلّى عن رسالته. بل هو يجد نفسه مدفوعاً إلى التمييز، على غرار ما فعل لاس كاساس أو دوران، بين التدين في حد ذاته وموضوعه: فإذا كان إله المسيحيين اسمى، فإن الشعور الديني لدى الهند أقوى. «فيما يتعلق بالدين وعبادة آلهتهم، فإننى أعتقد أنه لم يوجد قط في العالم وثنيون أكثر ميلاً إلى إجلال آلهتهم من هند إسبانيا الجديدة، الذين دفعوا ثمن هذا الإجلال على شكل هذا العدد الكبير من القرابين (البشرية)» (Prologue, I). وهكذا فإن احلال المجتمع الأسباني محل مجتمع الآزتيكى هو سلاح ذو حدين؛ فساهاجون، بعد أن وازن بعناية بين مزايا وعيوب

(هذا الاحلال)، يقرر، بشكل أقوى مما اتيح لدوران، أن المحصلة النهاية سلبية. «ما أن جميع هذه الممارسات (الوثنية) قد توقفت مع وصول الأسبان، الذين رأوا أن من واجبهم الدوس على جميع العادات وعلى جميع أشكال حكم الذات التي كانت لدى السكان الأصليين، وذلك بدعوى اجبارهم على العيش كما في إسبانيا، أكان ذلك من حيث الممارسات الريانية أم من حيث الشعور الإنسانية، استناداً إلى مجرد اعتبارهم وثنين وبرابرية، ببدنا مجمل حكمهم القديم. (...) لكننا نرى الآن أن هذا التنظيم الجديد يجعل الناس فاسدين، ويولد بينهم ميلاً جد رديئة وأعمالاً أكثر سوءاً تجعلهم مكرهين من رب ومن البشر، ناهيك عن الأمراض الخطيرة واختزال حياتهم» (X, 27).

وهكذا فإن ساهاجون يرى جيداً أن القيم الاجتماعية تشكل كلاً يتداخل فيه كل شيء: فلا يمكن اسقاط الأواثان دون اسقاط المجتمع نفسه بالضرورة نفسها؛ وحتى من وجهة نظر مسيحية، فإن ما أقيم في مكانه هو أدنى من الأول. «إذا كان صحيحاً أنهم قد أبدوا المزيد من الكفارات في الأزمة الماضية، أكان ذلك في إدارة الشأن العام أم في خدمة آلهتهم، فإن ذلك يرجع إلى أنهم قد عاشوا في ظل نظام أكثر تناسباً مع طموحاتهم واحتياجاتهم» (ibid.). ولا يصوغ ساهاجون أي استنتاج ثوري؛ ولكن لا تنطوي فكرته على أن التنصير قد عاد، عموماً، بالضرر أكثر مما عاد بالخير، وأنه من ثم كان سيكون من الأفضل ألا يكون قد حدث؛ الواقع أن حلمه، كما عند آخرين من الفرنسيسكان، سوف يتمثل، بالأحرى، في إنشاء دولة مثالية جديدة؛ مكسيكية (ومن ثم مستقلة عن إسبانيا) ومسيحية في آن واحد، مملكة لله على الأرض. لكنه يكتفى بالكشف عن الوقت نفسه أن هذا الحلم ليس قريباً من التتحقق، ومن ثم فإنه يكتفى بالكشف عن الجوانب السلبية للدولة الحالية. على أن هذا الموقف، مجتمعاً مع الأهمية التي يوليه للثقافة المكسيكية، يجر على عمله إدانة سافرة من جانب السلطات؛ ولا يقتصر الأمر على قطع الاعانات المالية عنه، كما رأينا؛ بل إن مذكرة ملكية صادرة عن فيليب الثاني، مؤرخة في عام 1577، تحظر اطلاع أحد على هذا العمل، و، من باب أولى، المساعدة في ترويجه.

وفي الممارسة اليومية أيضاً، فإن وجود الرهبان، إذا ما صدقنا ساهاجون، له أثر ملتبس. فالدين الجديد يقود إلى عادات جديدة، والحال أن هذه الأخيرة تستثير رد فعل أكثر بعداً بكثير عن الروح المسيحية من الدين القديم. ويرى ساهاجون، دون هزل، الخيبات التي تنتظرون في تعليم الشباب: «محاكاة لعاداتهم القديمة، (...) عودناهم على الاستيقاظ في منتصف الليل وانشاد صلاة السحر لسيتنا (العنرا)؛ وعنده طلوع

الشمس، كنا نجعلهم يرتلون صلاة النجر، بل إننا قد علمناهم جلد أنفسهم خلال الليل والانشغال بالتوسلات الذهنية. ولكن، بما أنهم لم يكونوا متذمرين على الأعمال الجسمانية التي كانوا ينكرون عليها في الماضي، على نحو ما كانت تتطلب ذلك حالتهم المتميزة بالحسنة الحبيبة؛ وبما أنهم كذلك كانوا يأكلون على نحو أفضل مما اعتادوا عليه في دولتهم القديمة، وت نتيجة للرقابة وللرأفة التي كانت عادةً بين صورتنا، فقد أخذوا يشعرون بنوازع حسية وينغمون في ممارسات شهوانية...» (*ibid.*). هكذا يقود الرحيم إلى الرجيم!

ومرة أخرى، فإن الأمر لا يتعلّق بتأكيد أن ساهاجون قد انحاز إلى الهند. إذ تشير فقرات أخرى من الكتاب إلى رسوخ معتقداته المسيحية، وتشهد جميع الوثائق المتوفّرة لدينا على أنه يظل، حتى نهاية حياته، أكثر انشغالاً بتنصير المسيحيين مما يأى شيء آخر. إلا أن علينا أن نرى إلى أية درجة يعتبر عمله نتاج التفاعل بين صوتين، ثقافتين، وجهتي نظر، حتى وإن كان هذا التفاعل أقل وضوحاً مما لدى دوران. وهذا هو السبب في أننا لا يمكننا إلا أن نرفض المحاولة التي قام بها بعض الأخصائيين المعاصرين للنيل من هذا العمل الاستثنائي و، مهملين أي تفاعل، لإعلان أن مقدمي المعلومات هم المستولون الوحيدون عن النص الناهاوالي للكتاب، وأن ساهاجون مسئول عن النص الأسباني وحده؛ أي للخروج بكتابين من عملٍ يستمد الجانب الأكبر من أهميته من عين الواقع أنه كتاب واحد! والحال أن الحوار ليس حاصل جمع مونولوجين، أيًّا كان رأينا. ولا يمكننا إلا أن نرجو النشر السريع لطبعة كاملة أخيراً، أو انتقادية، تسمع بقراءة هذا الآخر الفريد للفكر الإنساني وتقديره التقدير الذي يتتناسب مع قيمته الحقيقة.

كيف نصنف ساهاجون في نماذج العلاقات مع الآخر؟ إنه، على مستوى أحكام القيمة، يتمسّك بالمذهب المسيحي الذي يذهب إلى تساوى جميع البشر. «الحق أنهم، فيما يتعلق بالحكم، ليسوا أدنى في شيء»، إذا ما استثنينا بعض أشكال العنف الاستبدادية، من الأسم الأخرى التي أبدت ادعاءات كبرى بالتحضر» (*Prologue*, I). «إن الشيء المؤكد هو أن كل هؤلاء الناس آخرة لنا، من نسل آدم مثلنا نحن أنفسنا؛ وهم جارنا الذي يجب أن نحبه حبنا لأنفسنا» (*ibid.*).

لكن هذا الموقف المبدئي لا يجره إلى تأكيد للتطابق، ولا إلى اضفاء صفات مثالية على الهند، على نحو ما يفعل لاس كاساس؛ فالهنود لهم مزايا وعيوب؛ شأنهم في ذلك شأن الأسبان، ولكن في توزيع مختلف. وهو يشكّو أحياناً من سمات مختلفة لشخصيتهم تبدو له مداعاة للأسف؛ على أنه يفسرها ليس بدونية طبيعية (مثلاً كان

يمكن أن يفعل ذلك سيبولبيدا) وإنما بالأحوال المختلفة التي يعيشون فيها، خاصة الأحوال المناخية؛ والتغير له وزنه. فهو يقول، بعد أن تحدث عن كسلهم وربائهم: «إنى لست مندهشاً جداً من العيوب ومن الهمميات التي تجدها لدى السكان الأصليين لهذا البلد، وذلك لأن الآسبان الذين يقيمون هناك و، بدرجة أكثر، أولئك الذين ولدوا هناك، يكتسبون هذه الميول الدينية هم أيضاً. (...) وأظن أن ذلك راجع إلى مناخ أو إلى موقع هذا البلد» (27 ، X). وتوضح إحدى الجزئيات بشكل جيد ما بين لاس كاساس وساهاجون من اختلاف: فبالنسبة للاس كاساس، كما نذكر، يتميز الهنود بصفات واحدة: إذ لا ترجد هناك خلافات بين الشعب، ناهيك عن الأفراد. أما ساهاجون فإنه يسمى مزوديه بالمعلومات باسمائهم.

وعلى مستوى السلوك، يحتل ساهاجون أيضاً موقعاً محدداً: فهو لا يتخلّى البتة عن أسلوب حياته ولا عن هويته (إذ ليس فيه شيء مما في شخص مثل جيرورو)؛ على أنه يتعلم معرفة لغة وثقافة الآخر معرفة عميقة، ويكرس لهذه المهمة كل حياته وينتهي، كما رأينا، بمشاهدة أولئك الذين كانوا في البداية موضوع دراسته بعض قيمهم.

لكن من الواضح أن مثال ساهاجون يعتبر أكثر إثارة للاهتمام على المستوى الابستمـي^(٢٧)، أي على مستوى المعرفة. وما يشد الانتباه بادئ ذي بدء هو الجانب الكمي: فحجم معارفه ضخم، ويتجاوز مالدى الآخرين كلهم من معارف (حجم معارف دوران هو الأكثر قريباً من حجم معارفه). لكن الشيء الأصعب على الوصف هو الطبيعة النوعية لهذه المعرفة، فساهاجون يورد حشداً مثيراً من المواد، لكنه لا يفسرها، أي أنه لا يترجمها في مقولات ثقافة أخرى (هي ثقافته)، موضحاً بذلك نفسه نسبة هذه الأخيرة. وتلك هي المهمة التي سوف ينكب عليها - انطلاقاً من بحوثه - علماء الأنثropolوجيا في أيامنا. ويمكننا القول أنه حتى يقدر ما أن عمله، أو عمل رهبان المتعلمين آخرين معاصرين له، قد تضمن بدور موقف الأنثropolوجي، فإنه كان يتعدّر تقبيله من جانب عصره؛ فمن المثير جداً بالفعل ملاحظة أن كتب موتولينيا وأولوس ولاس كاساس (التاريخ التبريري)، وساهاجون ودوران وتوبار ومينديتا لن تطبع قبل القرن التاسع عشر، أو أنها ستُطبع أيضاً. وساهاجون لا يخطو غير خطوة متعددة في هذا الاتجاه، كما رأينا: فهي تقتصر على مقارناته بين مجمع أرباب الأزتيك ومجمع أرباب الرومان. وسوف يقطع لاس كاساس شوطاً أبعد بكثير في طريق البحث المقارن في كتابه «التاريخ التبريري». لكن موقف البحث المقارن ليس موقف عالم الأنثropolوجيا. فالباحث في مجال البحث المقارن يضع على مستوى واحد م الموضوعات، كلها خارجية بالنسبة له، وبقى

الذات الوحيدة. وتدور المقارنة، عند ساهاجون كما عند لاس كاساس، حول آلهة الآخرين : الأزتيك، الرومان، الأغريق؛ ولا تضع الآخر على نفس مستوى الذات، ولا تشکك في مقولاتها الخاصة. أما عالم الإثنولوجيا، في المقابل، فهو يساهم في التوضيح المتبادل لثقافة بأخرى، في «جعلنا نتمرى في وجه الآخر»، حسب الصيغة الجميلة التي استخدمها أريان شوڤتو، بالفعل، في القرن السادس عشر؛ إننا نعرف الآخر عن طريق الذات لكننا نعرف الذات أيضاً عن طريق الآخر.

وساهاجون ليس عالم أثنولوجيا ، مهما كان ما ي قوله المعجبون المحدثون به. وهو، خلافاً للاس كاساس، ليس باحثاً في مجال البحث المقارن بشكل أساس؛ وعمله يتصل، بالأحرى، بالاثنוגرافيا، بجمع الوثائق، الشرط الأولي الضروري للعمل الإثنولوجي. وحوار الثقافات عنده عرضي وغير مقصد، فهو انزلاق غير محكم، لا يرقى (ولا يمكن أن يرقى) إلى مستوى منهج؛ بل إنه عدو عنيد للتهجين بين الثقافات؛ وأن يكون من السهل تشبيه مريم العذراء بالربة الأزتيكية تونانتzin فإن ذلك يرجع، في نظره، إلى «بدعة شيطانية» (7 XI, 12, Appendix 7)، وهو لا يكل عن تحذير إخوته في الدين من كل حماس سهل امام أوجه التطابق بين الدينين أو أمام السرعة التي يعتقد بها الهندو المسيحية. وهدفه هو وضع الصوتين جنباً إلى جنب بدلاً من جعلهما يتقاولان: فيما أن السكان الأصليين هم الذين يرون «وثنياتهم» أو أن الكتاب المقدس هو الذي يعاد نسخه في داخل كتابه نفسه؛ وأحد هذين الصوتين ينطق بالحق، والأخر ينطق بالباطل. ومع ذلك فإننا نرى هنا الخطوط الأولى لحوار في المستقبل، العناصر الجنينية الهلامية التي تبشر بحاضرنا .

هوashi الباب الرابع (المعرفة)

- (١) يفتح الجلعادى : شخصية توراتية . نذر لرب إسرائيل ، إن نصره هو وقومه على بني عمون ، أول من يلقاه من ذريته (ولم يكن له غير ابن وبنته) لدى عردهه إلى بيته . وكان أول من لقيه ابنته ، فأفوقى بناته وقام بحرقها قرباناً للرب .
- (٢) لوسيان : كاتب ساخر وشاعر يوناني مرموق وغزير الإنتاج . ولد في ساموسات نحو عام ١٢٥ ومات في مصر - التي شغل فيها منصباً رفيعاً - نحو عام ١٩٢ . كتب نحو ثمانين عملاً ، يشكك مؤرخو الأدب في صحة نسب نحو ثلاثين عملاً منها إليه . وتعتبر « الساتورنيات » من أشهر أعماله . والساטורنيات هي أعياد الإله ساتورن ، أحد آلهة الرومان .
- (٣) توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) : سياسي وكاتب إنجليزي بارز . من أعماله : « يوتوبيا » (الإمكان) ، التي يتصور فيها مجتمعاً عادلاً مثالياً .
- (٤) الشaman : كاهن وعراف وساحر يستخدم السحر لمعالجة المرضي وكشف المستور .
- (٥) الخلط : الدم أو البلغم أو الصفراء أو السوداء . وقد ذهب الطب القديم إلى أن الخلط هو الذي يحدد الحالة الصحية والمزاجية للمرء .
- (٦) العضر التناسلي .
- (٧) المستوى الاستئماني : مستوى الاستئمانيوجيا ، أي دراسة العلوم والمعارف بهدف الحكم على قيمتها بالنسبة للتفكير الإنساني - المترجم .

خاتمة

نبؤة لاس كاساس

عند دنو أجله، يكتب لاس كاساس في وصيته: «إنني أعتقد أنه بسبب هذه الفعال المارقة وال مجرمة والشائنة التي اقترفت بشكل بالغ الحيف والاستبداد والبربرية، فإن الله سوف يصب على إسبانيا غضبه وحقنه، لأن إسبانيا كلها، قليلاً أو كثيراً، قد نالت نصيبها من الشروات المتزجدة بالدم والتي جرى اغتصابها عبر كل هذه الخرائب وكل هذه الإبادات».

وهكذا فإن هذه الكلمات، التي هي في منتصف الطريق بين النبوة واللعنـة، تؤكد المسئولية الجماعية للأسبان، وليس للفاتحين وحدهم؛ على مدار الأزمنة القادمة، وليس في الحاضر وحده. وهي تعلن أن الجريمة سوف تلقى العقاب، وأن الذنب سوف يجد تكفيراً عنه.

ونحن اليوم في وضع مناسب لتقدير ما إذا كان لاس كاساس قد أحسن التوقع أم لا. وبمقدورنا ادخال تصحيح بسيط على مجال نبوءته والاستعاذه عن إسبانيا به «أوروبا الغريبة»: فعلى الرغم من أن إسبانيا تلعب الدور الأول في حركة استعمار وتدمير الآخرين، فإنها ليست الوحيدة؛ إذ يلحق بها عن قرب كل من البرتغاليين والفرنسيين والإنجليز والهولنديين، وسوف ينضم إليهم بعد ذلك كل من البلجيكيين والإيطاليين والألمان. وإذا كان الأسبان يفعلون في مجال التدمير أكثر مما ستفعل الأمم الأوروبية الأخرى، فإن ذلك لا يرجع إلى أن هذه الأخيرة لم تحاول اللحاق بهم والتتفوق عليهم في هذا المجال. فلنقرأ إذا «إن الله سوف يصب غضبه على أوروبا»، إن كان من شأن ذلك أن يجعلنا نشعر أننا معنيون بشكل مباشر أكثر.

هل حققت النبوة؟ إن كل أمري سوف يجيب على هذا السؤال بحسب تقديره. وفيما يتعلق بي، مع ادراكى للجانب التعسفي الكامن في كل تقدير للحاضر، حيث لا يتسعنى بعد للذاكرة الجماعية ممارسة فرزها، ومن ثم مع ادراكى لل الخيار الایديولوجي المتضمن هنا، فإنى أفضل أن اتحمل المسئولية عن نظرتى إلى الأحداث تحملأ سافراً، دون اخفاء هذه النظرة تحت قناع وصف للأمور نفسها. وبناءً على ذلك، فإنى اختار من الحاضر العناصر التي تبدو لي ميزة أكثر، التي تحتوى المستقبل، من ثم، فى شكل جينى - أو التى يجب عليها أن تحتويه. وسوف تظل هذه الملاحظات، بالضرورة، مختزلة تماماً.

من المؤكد أن أحداثاً عديدة من أحداث التاريخ الحاضر يبدو أنها تؤيد ما ذهب إليه لاس كاساس، فالعبودية قد ألغت منذ مائة سنة، أما الاستعمار بالأسلوب القديم (بالأسلوب الأسباني)، فقد ألغى منذ عشرين سنة. وقد مرست أعمال ثأر عديدة، وما تزال تمارس، ضد مواطنىقوى الاستعمارية القديمة، والذين غالباً ما تكون جريتهم الشخصية الوحيدة هي الانتماء إلى الأمة المعنية؛ وهكذا فإن الإنجليز والأمريكيين والفرنسيين قد اعتبروا مسئولين بشكل جماعي من جانب الشعوب التي كانوا قد استعمروها في الماضي. وأنا لا أعرف إن كان يجب اعتبار ذلك نتيجة للغضب وللحنق الإلهيين أم لا، لكنني أعتقد أن رد فعل يفرضان نفسهما على من يلم بالتاريخ غير العادي لفتح أمريكا؛ أولاً، أن مثل هذه الأعمال لن تتوصل أبداً إلى تسوية حساب الجرائم التي اقترفها الأوروبيون (وأن بالامكان اغتفارها، بناءً على ذلك)؛ ثم أن هذه الاعمال ليس من شأنها غير إعادة انتاج أكثر ما اقترفه الأوروبيون استحقاقاً للأدانة؛ والحال أنه ليس هناك ما هو أكثر إيلاماً من رؤية التاريخ يكرر نفسه - حتى عندما يتعلق الأمر بتاريخ تدمير. وأن تستعمر أوروبا بدورها من جانب شعوب أفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية (وأنا أعرف أنها بعيدون عن ذلك)، فإن ذلك قد يكون «إنتقاماً جميلاً»، إلا أنه لن يكون مثلي الأعلى.

لقد ماتت امرأة من المايا مُشتَهِمةً من الكلاب. وحكايتها، التي لا تتجاوز عدة أسطر، هي تكشف لأحد الأشكال المتطرفة للعلاقة مع الآخر. فزوجها، التي هي «آخره الداخلي»، لا يدع لها بالفعل أية امكانية لتأكيد نفسها كذات حرة؛ فالزوج، لخوفه من أن يُقتل في الحرب، يريد تحاشي الخطر بحرمان الزوجة من ارادتها؛ فالحرب لن تكون غير حكاية رجال: وحتى بعد موته، يجب لزوجته أن تظل منتمية إليه. وعندما يظهر الفاتح الأسباني، فإن هذه المرأة لا تكون أكثر من موقع صدام رغبات وإرادات رجلين. قتل الرجال، اغتصاب النساء؛ هذان هما، في آن واحد، برهاناً إمساك رجل بزمام السلطة ومكافأته. وتحتار الزوجة طاعة زوجها وأعراف مجتمعها الخاص؛ وهي تكسر كل ما تبقى لها من إرادة شخصية للدفاع عن العنف الذي كانت هدفاً له. على أن الخارجية الثقافية، بالفعل، سوف تقرر خاتمة هذه الدراما الصغيرة؛ إنها لن تغتصب، كما يكن أن يحدث لامرأة إسبانية في زمن الحرب؛ إنها تُرمي للكلاب، لأنها امرأة رافضة وهندية في آن واحد. ولم يحدث قط أن كان مصير الآخر أكثر مأساوية.

إننى اكتب هذا الكتاب سعياً إلى التأكيد إلى حد ما من ألا ننسى هذه القصة، وألف قصة أخرى مشابهة. فأنا أؤمن بضرورة «البحث عن الحقيقة» ويواجه اعلانها؛ وأنا

أعرف أن وظيفة المعلومة موجودة وأن وقع المعلومة يمكن أن يكون قوياً. وما أرجوه ليس هو أن ترمي نساء المايا الأوروبيين الذي تصادفن للكلاب حتى تلتهمهم (وهو اقتراح غير معقول، بالطبع). بل أن تذكر ما ينذر بأن يحدث إن لم ننجع في اكتشاف الآخر. فالآخر يتعين اكتشافه. والأمر يستحق الدهشة، لأن الإنسان ليس وحده البتة، ولن يكون ما هو عليه دون بعده الاجتماعي. على أن هذا جيد بالمثل: بالنسبة للطفل الوليد، فإن عالمه هو العالم، والنمو هو مaran على الخارجية وعلى الاجتماعية؛ ويكتنـا القول بشيء من الفظاظة أن الحياة الإنسانية محصورة بين هذين القطبين، ذلك الذي تغزو فيه الآلات العالم، وذلك الذي ينتهي العالم فيه باستيعاب الآلات، على هيئة جثة أو رماد. وحيث أن اكتشاف الآخر يعرف درجات عديدة، من الآخر بوصفه موضوعاً، مختلطـاً بالعالم المحيط، إلى الآخر بوصفه ذاتاً، مساوية للآلات، لكنها مختلفة عنها، مع ما لا نهاية له من الظلـال البينية، فمن الممكن تماماً أن يقضـي المرء عمره دون أن ينجز أبداً الاكتشاف الكامل للآخر (على افتراض امكانية حدوثه). وعلى كل منـا أن يعاوده بدوره، ذلك أن الخبرـات السابقة لا تعفيـنا من ذلك؛ إلا أن يوسعـها أن تطلعـنا على آثار سوءـ الأدراك.

على أنه حتى إذا كان لابد على كل فرد من الاضطلاع باكتشاف الآخر، ومعاودته بشكل أبدى، فإن (اكتشاف الآخر) له أيضاً تاريخ، أشكال مقررة من الناحيتين الاجتماعية والثقافية. وتاريخ فتح أمريكا يدفعـنا إلى الاعتقـاد بأن تغيرـاً عظيمـاً قد حدثـ (أو، بالأحرى، تكشفـ) في فجرـ القرن السادس عشرـ، لنقلـ بين كولومبوس وكورتيسـ؛ ويمكن رصد اختلافـ مماثـل (ليس في التفاصـيل بالتأكيدـ) بين موكـيزـومـا والـوكـورـتـيسـ؛ وهو يـعمل من ثمـ في الزمانـ كما في المكانـ، وإذا كنتـ قد توقفـت عند الاختلافـ المـكـانـي أـطـولـ ما تـوقـفتـ عندـ الاختلافـ الزـمانـيـ، فإنـ ذلكـ يـرجعـ إلىـ أنـ الأخيرـ مضـبـبـ بـانتـقالـاتـ لاـنـهاـيـةـ لهاـ فيـ حينـ أنـ الأولـ يـتمـيـزـ بـكـلـ الـوضـوحـ الـلازمـ، يـسـاعدـ علىـ ذلكـ وجـودـ المـحيـطـ (الفـاـصـلـ بـيـنـ أـسـپـانـيـاـ وـجـزـرـ الـهـنـدـ الـفـرـيـقـيـةـ). ومنـذـ ذلكـ العـصـرـ، وـعـلـىـ مـدارـ نحوـ ثـلـاثـائـةـ وـخـمـسـينـ سـنـةـ، حـاـولـتـ أـورـوـبـاـ الـفـرـيـقـيـةـ إـسـتـيـعـابـ الـآـخـرـ، إـزـالـةـ الـآـخـرـةـ الـخـارـجـيـةـ، وـقـدـ نـجـحـتـ فـيـ ذـلـكـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ. فـقـدـ اـنـتـشـرـ أـسـلـوبـ حـيـاتـهاـ وـقـيـمـهاـ عـبـرـ مـخـتـلـفـ أـرـجـاءـ الـعـالـمـ؛ وـكـمـ أـرـادـ كـوـلـومـبـوسـ، فـإـنـ الـمـسـتـعـمـرـيـنـ قدـ تـبـنـواـ عـادـاتـناـ وـارـتـدـواـ ثـيـابـاـ.

وهـذاـ النـجـاحـ غـيرـ العـادـيـ يـرـجـعـ، ضـمـنـ أـسـبـابـ أـخـرىـ، إـلـىـ سـمـةـ مـحدـدةـ للـحـضـارـةـ الـفـرـيـقـيـةـ، اـعـتـبـرـتـ عـلـىـ مـدارـ زـمـنـ طـوـيلـ سـمـةـ لـلـإـلـانـسـانـ منـ حـيـثـ هـوـ إـنـسـانـ، وـمـنـ ثـمـ فـإـنـ

ازدهارها عند الغربيين قد صار برهان تفوقهم الطبيعي: إنها، وباللمفارقة، قدرة الأوروبيين على فهم الآخرين. ويقدم كورتيس لنا مثالاً جيداً على ذلك، وقد كان مدركاً لواقع أن فن التكيف والارتجال يحكم سلوكه. ويعكّرنا القول بشكل عام أن هذا السلوك يتعدد على مرحلتين. المرحلة الأولى هي مرحلة الاهتمام بالآخر، حتى وإن أدى ذلك إلى قدر من التقمص العاطفي أو التوحد المؤقت. إن كورتيس يندس في جلد الآخر، ولكن بشكل مجازي، وليس بشكل حرفى بعد: والفارق جسيم. وهو بذلك يكفل لنفسه فهم لغة (الآخر) ومعرفة سياسة (الآخر) (ومن هنا اهتمامه بشقاقات الآزتيك الداخلية)، بل إنه يهيمن على بث الرسائل بشفرة ملائمة: وهذا هو السبب في أنه يصور نفسه على أنه كيتزالكواتل وقد عاد إلى الأرض. على أنه مع قيامه بذلك لم يتخلّ قط عن شعوره بالتفوق؛ بل إن الأمر على الضد من ذلك، فقدرته على فهم الآخر تؤكّد هذا الشعور عنده. ثم تجيء المرحلة الثانية، والتي لا يكتفى خلالها باعادة تأكيد هويته الخاصة (التي لم يهجّرها بالفعل قط)، بل يتوجه إلى استيعاب الهند في عالمه الخاص. وبالشكل نفسه، كما نذكر، فإن الرهبان الفرنسيسكان يتبنون عادات الهند (الملابس، الغذا)، ليتسنى لهم، على نحو أفضل، تحويلهم إلى اعتناق الدين المسيحي. ويبدي الأوروبيون خصال مرونة وارتجال مثيرة تسمح لهم بأن يفرضوا أسلوب حياتهم في كل مكان، على نحو أفضل. ومن الواضح أن هذه القدرة على التكيف وعلى الاستيعاب في الوقت نفسه ليست قيمة كونية على الاطلاق، وهي تجر معها مقابلها. ذلك أن المساوتية، التي تعتبر إحدى صورها مميزة للدين المسيحي (الغربي) وكذلك لايديو لوچية الدول الرأسمالية الحديثة، تخدم أيضاً التوسيع الاستعماري: ذلك درس آخر، مدحش إلى حد ما، من دروس تاريخنا الأمثلة.

وفي نفس الوقت الذي طمست فيه الحضارة الغربية غرابة الآخر الخارجي، لقيت آخرًا داخلياً. فمنذ العصر الكلاسيكي وحتى نهاية الرومانسية (أى حتى أيامنا)، لم يتوقف الكتاب والأخلاقيون عن اكتشاف أن الشخص ليس واحداً، أو أنه حتى لا شيء، أنسى آخر، أو غرفة أصوات لا أكثر. فلم نعد نؤمن بالبشر - الحيوانات في الغابات لكننا اكتشفنا الحيوان في الإنسان، «ذلك العنصر الغامض في الروح، الذي لا يبدو أنه يعترف بأية سلطة بشرية، لكنه، على الرغم من براعة الفرد الذي يسكنه، يحلم أحلاماً مرعبة ويدمّم بالأفكار الأكثر استحالـة على البحـر بها» (Melville,Pierre ou Les Ambiguites, IV, 2) ويمكن اعتبار اكتشاف العقل الباطن ذروة هذا الاكتشاف للأخر في الذات.

وأنا أعتقد أن هذه الفترة من التاريخ الأوروبي هي بدورها سببها إلى الانتهاء اليوم. فلم يعد مثلو الحضارة الغربية يؤمنون على هذا النحو المفرط من السذاجة بتفوقها، وحركة الاستيعاب تتقطع أنفاسها من هذه الناحية حتى وإن كانت بلدان العالم الثالث، الحديثة أو القديمة، تواصل الرغبة في العيش بأسلوب الأوروبيين. وعلى المستوى الايديولوجي على الأقل، فإننا نسعى إلى الجمع بين ما يبدو لنا أنه أحسن ما في حدي التخيير؛ إننا نريد المساواة دون أن تستتبع التطابق؛ لكننا نريد أيضاً الاختلاف دون أن ينحط هذا الأخير إلى تفوق/دونية؛ إننا نطبع إلى جنى مزايا النموذج المساواتي والنماذج الهييراركي؛ نطبع إلى استعادة معنى الاجتماعي دون أن نفقد خاصية الفردي. وقد كتب الكسندر هيرتسين، الاشتراكي الروسي، في منتصف القرن التاسع عشر : «فهم كل اتساع وواقع قدسيّة حقوق الفرد دون تدمير المجتمع، دون تفكيكه إلى ذرات؛ ذلك هو الهدف الاجتماعي الأكثر صعوبة». ونحن بسبيلنا دائماً إلى قول ذلك لأنفسنا اليوم.

معايشة الاختلاف في المساواة: أمر قوله أسهل من فعله. على أن شخصيات عديدة من شخصيات تاريخي الأمثلة قد اقتربت منه، بأشكال مختلفة. فعلى المستوى الأخلاقي، توصل شخص مثل لاس كاساس في شيخوخته إلى حب الهنود وتقديرهم ليس انطلاقاً من مثله الأعلى الخاص وإنما انطلاقاً من مثلهم الأعلى لهم؛ وهذا حب غير توحيدى، بل يمكن القول أنه «محايد»، إذا ما استخدمنا مصطلح بلاشـو ومصطلح بارت. وعلى مستوى الفعل، مستوى استيعاب الآخر أو التوحد معه، فإن شخصاً مثل كابيشا دي باكا، قد بلغ أيضاً نقطة محايدة، ليس لأنه كان غير مبال بالثقافتين وإنما لأنه عاش كلاً منها من الداخل؛ ومن ثم فلم يعد حوله غير «الله»؛ فكابيشا دي باكا، الذي لم يصبح هندياً، لم يكن بعدًّا إسبانياً تماماً. وتجربته تشكل رمزاً وتوقعًا لتجربة المنفى الحديث، الذي يجسد بدوره التجاهـا مميزاً لمجتمعنا؛ ذلك الكائن الذي فقد وطنه دون أن يكسب بذلك وطني آخر، الكائن الذي يحيا في خارجية مزدوجة . إن المنفى هو الذي يجسد اليوم، على نحو أفضل، المثل الأعلى لأوج دي سان - فيكتور (بعد حرفه عن معناه الأصلي)، الذي صاغه الأخير على هذا النحو في القرن الثاني عشر: «إن الإنسان الذي يجد وطنه حلواً ليس غير مبتدئ، رخو؛ وذلك الذي تعتبر كل أرض بالنسبة له كأرضه هو قوى بالفعل؛ لكن الكامل وحده هو ذلك الذي يكون العالم كله بالنسبة له بلداً غريباً» (إنني أنا البلغارى الذي يقيم فى فرنسا، أستعيض هذا الاستشهاد من ادوارد سعيد، الفلسطيني الذى يعيش فى الولايات المتحدة، والذى وجده هو نفسه عند ايريك آفرياخ، الألماني المنفى فى تركيا) .

وأخيراً، على مستوى المعرفة، فإن أناساً مثل دوران أو مثل ساهاجون قد أعلنوا، دون أن ينجزوا بالكامل، حوار الثقافات الذي يميز زماننا، والذي تجسده في نظرنا الإثنولوجيا، التي هي في آن واحد وليدة الاستعمار ويرهان احتضاره: حوار ليس لأحد فيه الكلمة الأخيرة، ولا يخترل فيه أى الصوتين الآخر إلى منزلة مجرد شيء، ويستفيد فيه المرء من خارجيته بالنسبة للأخر؛ ودوران وساهاجون رمزان ملتبسان، لأن عقلية كل منها عقلية تنتهي إلى العصر الوسيط؛ بل قد تكون هذه الخارجية بالنسبة لثقافة زمنهما هي المسئولة عن حداثتهما. وعبر هذه الأمثلة المختلفة تتأكد خاصية واحدة: اكسوتوبيا (exotopie) جديدة (إذا ما تكلمنا بأسلوب باختين)، تأكيد خارجية الآخر يشير جنباً إلى جنب الاعتراف به كذات. وقد يكون في ذلك ليس مجرد أسلوب جديد لمعايشة الآخريّة، بل أيضاً سمة مميزة لزماننا، كما كان الحال مع الفردية أو الغائية الذاتية بالنسبة للعصر الذي نبدأ في استشفاف نهايته. وقد تصور متفائل مثل «لاثيناس» الأمر على هذا النحو: «إن عصراً لا يتعدد باتصال التقنية من أجل التقنية، كما أنه لا يتعدد بالفن من أجل الفن، كما أنه لا يتعدد بالعدمية، إنه فعل من أجل عالم قادم، تجاوز لعصراً - تجاوز للذات يتطلب تجلى الآخر».

فهل يصور هذا الكتاب نفسه هذا الموقف الجديد تجاه الآخر، عبر علاقتي بكتاب وبشخصيات القرن السادس عشر؟ لا يمكنني أنأشهد إلا على نوایای، لا على الواقع الذي تحدثه. لقد أردت تجنب تطرفين: الأول هو إغراء سماع صوت هذه الشخصيات على نحو ما هو عليه؛ إغراء السعي إلى أن اختفى أنا نفسي حتى أخدم الآخر على نحو أفضل. والثاني هو إغراء اخضاع الآخرين لنفسى، إغراء، جعلهم دمى يسيطر المرء على جميع خيوط تحريكها. وقد بحثت بين التطرفين ليس عن ساحة حل وسط، بل عن طريق الحوار. إننى أسأل هذه النصوص وأبدل مواقعها وأقوم بتأويلها؛ لكننى أيضاً أدعها تتكلم (ومن هنا كل هذه الاستشهادات)، وتدافع عن نفسها. ومن كولومبوس إلى ساهاجون، لم تتكلم هذه الشخصيات بنفس اللغة التي أتكلم بها؛ لكننا لا ندع الآخر يحيا بمجرد تركه على حاله، كما أننا لانتوصل إلى ذلك بطبع صوته بالكامل . لقد حاولت رؤيتهم، قربين وبعدين في آن واحد، كما لو كانوا يشكلون أحد المتحاورين في حوارنا.

لكن عصراً يتعدد أيضاً بتجربة كاريكاتورية نوعاً ما لهذه السمات عينها؛ وهذا أمر حتمى دون شك. وغالباً ما توه هذه التجربة السمة الجديدة عن طريق وفترتها، بل أنها تسيقها، حيث أن الصورة الساخرة لا تحتاج كثيراً إلى فوذج. والحال أن الحب

«المحايد» وعدهلة لاس كاساس «التوزيعية» قد جرى تحويلهما إلى صورتين ساخرتين، وتغريهما من معناهما، في نزعة نسبية معممة، حيث يجوز كل شيء، مادام المرء يختار موقع النظر المناسب؛ وتقود المنظورية إلى اللامبالاة وإلى التخلّى عن كل قيمة. ويتراافق اكتشاف «الأننا» لـ «اللهُ» الذين يسكنونها مع التأكيد الأكثـر رهبة لتلاشـي «الأننا» في «النـحنـ»، المـمـيز لنـظمـ الحـكمـ الشـمـولـيةـ. والـمـنـفـيـ مشـمـرـ إـذـاـ كانـ المـرـءـ يـنـتـسـمـ إـلـىـ ثـقـافـتـينـ فـىـ آـنـ وـاحـدـ، دونـ أـنـ يـتـوـحـدـ مـعـ أـيـهـماـ؛ إـلـاـ أـنـ إـذـاـ كانـ المـجـتمـعـ كـلـهـ يـتـكـونـ مـنـ مـنـفـيـنـ، فإنـ حـوارـ الشـفـاقـاتـ يـتـوقفـ: إـذـ تـحـلـ مـحلـ الـانتـقـائـيـةـ وـعـقـدـ الـمـارـانـاتـ، تـحـلـ مـحلـ الـقـدـرـةـ عـلـيـ حـبـ كـلـ شـيـ، بـدرـجـةـ قـلـيلـةـ، عـلـىـ التـعـاطـفـ بـشـكـلـ فـاتـرـ مـعـ كـلـ خـيـارـ دونـ الـالـتـزـامـ أـبـداـ بـأـيـ خـيـارـ. وـالـحالـ أـنـ مـبـداـ التـخـالـفـ، الـذـيـ يـسـمـعـ بـسـمـاعـ اـخـتـلـافـ الـأـصـوـاتـ، ضـرـوريـ؛ أـمـاـ مـبـداـ الـكـثـرـ فـهـوـ عـدـيمـ النـكـهـةـ. وـأـخـيرـاـ فإنـ مـوقـفـ عـالـمـ الـاـثـنـوـجـيـاـ مـشـمـرـ؛ وـالـأـقـلـ اـشـمـارـاـ مـنـ ذـلـكـ الـمـوقـفـ بـكـثـيرـ هوـ مـوقـفـ السـائـحـ الـذـيـ يـسـوـقـهـ حـبـهـ لـلـلـاطـلـاعـ عـلـىـ الـعـادـاتـ الـغـرـبـيـةـ إـلـىـ جـزـيـةـ بـالـيـ أوـ إـلـىـ مـشـارـفـ باـهـياـ، لـكـنـهـ يـحـبسـ تـجـرـيـةـ الـمـتـنـافـرـ فـيـ حـيـزـ اـجـازـاتـهـ الـمـدـفـوعـةـ نـفـقـاتـهاـ. وـصـحـيـعـ أـنـهـ، خـلـافـاـ لـعـالـمـ الـاـثـنـوـجـيـاـ، يـدـفعـ نـفـقـاتـ رـحـلـتـهـ مـنـ جـبـيـهـ هـوـ.

وـيـعـلـمـنـاـ التـارـيـخـ الـأـمـشـولـةـ لـفـتحـ أـمـريـكاـ انـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ قدـ اـنـتـصـرـتـ، ضـمـنـ أـسـبـابـ أـخـرىـ، بـفـضـلـ تـفـوـقـهـاـ فـيـ مـجـالـ الـاتـصالـ مـعـ الـبـشـرـ؛ لـكـنـهـ يـعـلـمـنـاـ أـيـضاـ انـ هـذـاـ التـفـوـقـ يـتـأـكـدـ عـلـىـ حـاسـبـ الـاتـصالـ مـعـ الـعـالـمـ. وـيـخـرـجـنـاـ مـنـ الـفـتـرـةـ الـاستـعـمـارـيـةـ، فـيـنـاـ نـسـتـشـعـرـ بـشـكـلـ مـشـوشـ الـحـاجـةـ إـلـىـ إـعادـةـ الـاعـتـيـارـ إـلـىـ هـذـاـ الـاتـصالـ مـعـ الـعـالـمـ؛ وـلـكـنـ هـنـاـ أـيـضاـ يـبـدوـ أـنـ الـصـورـةـ السـاخـرـةـ تـسـبـقـ الـصـورـةـ الـجـادـةـ. فـنـىـ رـفـضـهـمـ لـتـبـنـيـ الـمـشـلـ الـأـعـلـىـ لـبـلـدـهـ الـذـيـ قـصـفـ فـيـتـنـامـ، حـاـوـلـ الـهـيـبـيـوـنـ الـأـمـريـكـيـوـنـ فـيـ أـعـوـامـ الـسـتـيـنـاتـ اـسـتـعـادـةـ حـيـاةـ الـمـتـوـحـشـ الـنـبـيلـ. وـشـائـهـمـ فـيـ ذـلـكـ شـأنـ الـهـنـودـ فـيـ أـوـصـافـ سـيـپـوـلـبـيـدـاـ إـلـىـ حدـ ماـ، أـرـادـواـ الـاستـغـنـاءـ عـنـ الـنـقـودـ، وـنـسـيـانـ الـكـتـبـ وـالـكـتـابـةـ، وـاظـهـارـ الـلـامـبـالـاـلـةـ بـالـمـلـاـيـسـ، وـالـتـخلـىـ عـنـ اـسـتـخـدـامـ الـآـلـاتـ، لـعـمـلـ كـلـ شـيـ، بـأـيـدـيهـمـ هـمـ. إـلـاـ أـنـهـ مـنـ الـوـاـضـعـ أـنـ هـذـهـ الـجـمـاعـاتـ كـانـ مـحـكـومـاـ عـلـيـهـاـ بـالـفـشـلـ، لـأـنـهـاـ قـدـ لـصـقـتـ هـذـهـ السـمـاتـ «ـالـبـدـائـيـةـ»ـ عـلـىـ عـقـلـيـةـ فـرـديـةـ حـدـيـثـةـ قـاماـ. أـمـاـ الـكـلـوبـ مـيـديـتـيـرـانـيـهـ فـهـوـ يـسـمـعـ لـلـمـرـءـ بـتـجـرـيـةـ هـذـاـ الغـوصـ فـيـ الـعـالـمـ الـبـدـائـيـ، غـيـابـ الـنـقـودـ وـالـكـتـبـ وـ، فـيـ نـهـاـيـةـ الـأـمـرـ، الـمـلـاـيـسـ)ـ دـوـنـ التـشـكـيـكـ فـيـ اـسـتـمـارـ حـيـاتـهـ كـ «ـمـتـحـضـرـ»ـ؛ وـنـحـنـ نـعـرـفـ النـجـاحـ الـتـجـارـيـ لـهـذـهـ الصـيـفـةـ. وـأـشـكـالـ الـعـودـةـ إـلـىـ الـأـدـيـانـ الـقـديـةـ أـوـ الـمـجـدـيـةـ لـاـ تـحـصـىـ بـعـدـ؛ وـهـىـ تـشـهـدـ عـلـىـ قـوـةـ الـاتـجـاهـ، لـكـنـهـ لـاـ تـسـطـعـ، فـيـ اـعـتـقـادـيـ، تـجـسـيـدـهـ: فـالـعـودـةـ إـلـىـ الـمـاضـيـ مـسـتـحـيـلـةـ. وـنـحـنـ نـدـرـكـ أـنـاـ لـمـ نـعـدـ

بحاجة إلى أخلاق (لأأخلاق) «كل شيء مباح» لأننا قد جربنا نتائجها؛ إلا أنه يجب ايجاد محظورات جديدة، أو دافع جديد للمحظورات القديمة، حتى ندرك معناها. وتسعي القدرة على الارتجال وعلى التوحد الفوري إلى التوازن عن طريق اضفاء قيمة على التمسك بما هو طقس وبالهوية. إلا أن يوسعنا الشك في أن العودة إلى القرية تكفي.

في روايتي وتحليلي لتأريخ فتح أمريكا، وصلت إلى استنتاجين متناقضين من الناحية الظاهرة. فلكي أتحدث عن أشكال وأنواع الاتصال، انطلقت باديء ذي بدء من منظور تيپولوجى (خاص بالنماذج)؛ فالهنود يبعدون الاتصال مع العالم، بينما يجذب الأوروبيون الاتصال بين البشر؛ على أن أياً من الاثنين ليس من حيث الجره أرقى من الآخر، ونحن بحاجة دائماً إلى الاثنين في آن واحد؛ وإذا ما كسبنا على أحد المستويين فقط، فإننا نخسر بالضرورة على المستوى الآخر. لكنني وصلت في الوقت نفسه إلى رصد تطور في «تكنولوجيا» الرمزية. ومن أجل التبسيط، فإن هذا التطور يمكن اختزاله في ظهور الكتابة. والحال أن ظهور الكتابة يساعد الارتجال على حساب التقيد بالشاعر، مثلما يساعد المفهوم الخطى للزمن، أو، بخلاف ذلك، تصور الآخر. فهل هناك أيضاً تطور من الاتصال مع العالم إلى الاتصال بين البشر؟ ويشكل أكثر عمومية، إن كان هناك تطور كهذا، إلا تستعيد فكرة البربرية معنى غير نسبي؟

بالنسبة لي، لا يمكن حل هذا الارتجال في التخلص عن أحد الزعمين؛ وإنما يمكن، بالأحرى، في الاعتراف، بالنسبة لكل حدث، بتحديات عديدة، تحكم بالفشل على كل محاولة لنهاية التاريخ. وهذا هو ما يفسر أن التقدم التكنولوجي، كما نعرف اليوم جيداً، لا يستتبع تفوقاً على مستوى القيم الأخلاقية والاجتماعية (كما لا يستتبع دونية). فالمجتمعات التي تعرف الكتابة أرقى من المجتمعات التي لا تعرف الكتابة؛ إلا أنها قد تتردد تجاه ما إذا كان يجب الاختيار بين مجتمعات تقدم القرابين ومجتمعات ترتكب المجازر.

وعلى مستوى آخر أيضاً، فإن الخبرة القريبة مثبتة؛ فالرغبة في تجاوز فردية المجتمع المساواتي، وفي الوصول إلى الاجتماعية التي تيز المجتمعات الهيراركية تعاود الظهور في الدول الشمولية، ضمن دول أخرى. وهذه الدول تشبه الطفل البشع الذي ارتفاع منه برنارد شو الذي تصور، على ما يبدو، أن تلده إيزادورا دنكان⁽¹¹⁾: فهو سوف يكون قبيحاً قبح الأول وأحمقأ حمق الأخيرة. وهذه الدول، الحديثة بالتأكيد من حيث أنها لا يمكنها تشبيهها لا بالمجتمعات التي تقدم القرابين ولا بالمجتمعات التي ترتكب المجازر، توحد مع ذلك بين سمات معينة لكل منها، وتستحق نحت كلمة - مركبة: فهي

مجتمعات فرامجازية^(٢) (Massacrifice). فكما في المجتمعات الأولى، يجري الإعلان عن دين للدولة؛ وكما في المجتمعات الثانية، يجري تأسيس السلوك وفق المبدأ الكارامازوفي الخاص بأن «كل شيء مباح». وكما في تقديم القرابين، فإن القتل يمارس أولاً في الداخل؛ وكما بالنسبة لارتكاب المجازر، فإن أعمال القتل هذه يجري اخفاء ونفي وقوعها. وكما في تقديم القرابين، فإن الضحايا يجري اختيارهم بشكل فردي؛ وكما بالنسبة لارتكاب المجازر، فإنهم يبادرون دون آية فكرة عن اقامة شعائر. فالحاد الثالث موجود، لكنه أسوأ من الحدين السابقين؛ فما العمل؟

إن شكل الخطاب الذي فرض نفسه علىً بالنسبة لهذا الكتاب، شكل التاريخ الأمثلة، إنما ينجم أيضاً عن الرغبة في تجاوز حدود الكتابة النهجية، وإن كان دون «العودة» إلى الأسطورة الخالصة. فعند مقارنتي بين كولومبوس وكورتيس، وبين كورتيس وموكتيزوما، الاحظ أن أشكال الاتصال، انتاجاً وتؤريلاً على حد سواء، حتى وإن كانت كونية وأبدية، ليست متاحة للاختيار الحر للكاتب، بل إنها مرتبطة بالآيديولوجيات السارية المفعول وبحكم ذلك نفسه يمكنها أن تصبح علامتها. لكن ما هو الخطاب المناسب للعقلية التي تستند إلى مبدأ التناقض؟ في الممارسة الأوروبية، انتصر اللوغوس (العقل) على الميثوس (الاسطورة)؛ أو، بالأحرى: بدلاً من الخطاب المتعدد الأشكال، فرض نوعان متجانسان نفسهما: فالعلم وكل ما يمتد إليه مستمد من الخطاب النهجي؛ والأدب وتجسداته تمارس الخطاب السردي. لكن هذه الساحة الأخيرة تنكمش بمرور الأيام؛ فحتى الأساطير تختزل في جداول من عمودين، والتاريخ نفسه يحل محله التحليل النهجي، والروايات تتنافس فيما بينها ضد التطور الزمني، من أجل الشكل المكتاني، وتميل إلى المثل الأعلى الذي يتمثل في القالب الذي لا يتحرك. ولا يمكنني أن أنفصل عن تصور «المتصرين» دون أن أتخلى في الوقت نفسه عن الشكل الخطابي الذي كانوا قد استحوذوا عليه. إنني استشعر الاحتياج (وأنا لا أرى في ذلك شيئاً فردياً، وهذا هو السبب في أنني أسجله) إلى اتباع السرد الذي يقترح بدلاً من أن يفرض؛ إلى العثور من جديد، في داخل النص الواحد، على تكامنية الخطاب السردي والخطاب النهجي؛ بحيث ان «تاريخ»ي قد يشبه، مع تنحية النوع وكل مسألة لها دخل بالقيمة جانبًا، تاريخ هيرودوت بأكثر مما يشبه المثل الأعلى لمؤرخين معاصرین عديدين. وبعض الحقائق التي اوردها تقود إلى مزاعم عامة؛ والبعض الآخر (أو جوانب أخرى للحقائق ذاتها) لا تقود إلى شيء من ذلك. وإلى جانب الروايات التي اخضعها للتحليل، تبقى روايات أخرى، غير خاضعة له. وإذا كنت، في هذه اللحظة نفسها،

«استخلص العبرة» من تاريخي، فإن ذلك لا يرجع بالبتة إلى التفكير في أخضاع وتجميد معناه؛ فالسرد لا يمكن اختزاله في حكمة، بل يرجع إلى أنني أجد أن من الأصدق صوغ بعض الانطباعات التي يخلفها في نفس، لأنني أنا أيضاً أحد قارئيه.

لقد وجد التاريخ الأمثلولة في الماضي، لكن المصطلح لا يتميز بعد بمعنى واحد في زماننا وفي الزمن الماضي. فمنذ شيشيرون، كنا نكرر القول المأثور *Historia magistra vitae*؛ والذي يعني أن قدر الإنسان لا يتبدل، وأن بوسع المرء تأسيس سلوكه على سلوك أبطال الماضي. وقد تلاشى هذا المفهوم للتاريخ وللقدر مع مجىء الأيديولوجية الفردية الحديثة، لأننا نفضل الآن الاعتقاد بأن حياة إنسان ما تخصه هو، وأنه لا شيء يجمع بينها وبين حياة إنسان آخر. وأنا لا أعتقد أن رواية فتح أمريكا أمثلولة بمعنى أنها تتشكل صورة أمينة لعلاقتنا مع الآخر؛ إذ لا يقتصر الأمر على أن كورتيس ليس شبيهاً بكونومبوس، بل إننا لم نعد شبيهين بكورتيس. والمثل السائر يقول: أن من يجعل التاريخ يجاذب بتكراره؛ لكن المرء لا يعرف ما يجب عليه عمله لمجرد أنه يعرف التاريخ. إننا نشبه الفاتحين ونختلف عنهم؛ ومثلهم ملىء بالعبر، لكننا لن تكون متأكدين أبداً من أننا، بعدم التصرف مثلهم، لن تكون فعلاً يسبينا إلى الاقتداء بهم، وذلك بتكييفنا مع الظروف الجديدة. لكن تاريخهم يمكن أن يكون أمثلولة بالنسبة لنا لأنه يسع لنا بتأمل أنفسنا، واكتشاف التشابهات إلى جانب الاختلافات؛ وهكذا، مرة أخرى، تتم معرفة الذات عبر معرفة الآخر.

وبالنسبة لكورتيس، فإن كسب المعرفة يقود إلى كسب السلطة. وأنا أصعبني منه كسب المعرفة، حتى وإن كان ذلك يهدف مقاومة السلطة. وهناك شيء من التبسيط في الاكتفاء بإدانة الفاتحين الإشارار ورثاء الهنود الطيبين، كما لو أنه يكفي تحديد الشر لمكافحته. وليس الاعتراف، هنا، أو هناك؛ بتفوق الفاتحين، مدحًا لهم؛ فمن الضروري تحويل أسلحة الفتح إذا كنا نريد أن يتسعى لنا يوماً ما وقده. ذلك أن الفتوحات لا تنتهي إلى الماضي وحده.

إنني لا أعتقد أن التاريخ يتبع نسقاً ولا أن «قوانين» به المزعومة تسمح باشتئاج الأشكال الاجتماعية القادمة، أو حتى الحاضرة^(٣). لكنني أعتقد، بالأحرى، أن ادراك نسبية، ومن ثم عرضية، سمة من سمات ثقافتنا؛ يعني زحزحتها إلى حد ما بالفعل؛ وأن التاريخ (ليس علم التاريخ بل موضوعه) ليس شيئاً آخر غير سلسلة من مثل هذه الازاحات غير المنظورة.

حواشى الخامسة

(١) يقال إن الأخيرة قد عرضت على الأول أن يتزوجها ، ويسدو أن هذا العرض كان من باب المزاح لا أكثر.

(٢) « قرا مجازية » : تقدم القرابين وترتکب المجازر .

(٣) إذا كان صحيحاً أن قوانين التاريخ الاجتماعي لا يمكنها أن تسمح لنا باستنتاج نتائج عملها ، مادامت هذه النتائج ليست أكثر من امكانيات واقعية لا أقداراً جبرية ، فإن ذلك يرجع إلى أن هذه النتائج تتعدد بالصراع بين قوى حية ، وتاريخ الصراع بين الأسبان والهنود شاهد على ذلك . وهذا الواقع لا يجعل قوانين التاريخ الاجتماعي « مزعومة » ، فهي جوانب الواقع الاجتماعي الضرورية - المترجم .

سيجد القارئ في قائمة المراجع الوراء أدناه بيانات الأعمال التي استشهدت بها في النص، بالأسبانية وبالفرنسية وبالإنجليزية؛ وأنا أورد هنا بعض المعلومات библиографية الإضافية. ويشار إلى المعلقين المعاصرين من زاوية معيار واحد؛ ما يحتمل أن يكون لهم من تأثير على نصي. ومن ثم فإن هذه الحاشية ليست غير لوجة اعتراف بالجحيل.

الاكتشاف

إن النصوص المستخدمة في هذا الباب هي بالدرجة الأولى نصوص كولومبوس، ثم نصوص معاصرة ورفاقه (تشانكا، كونيو، مينديث)، ثم كتابات المؤرخين المعاصرين: پ. مارتيير، بيرنالديث، ف. كولومبوس، أوبيدو، لاس كاساس. ومن بين السير الحديثة، فإن السيرة التي كتبها مادارياجا:

Madariaga (Christophe Colomb, Paris, Calman - Lévy, 1952; Le Livre de poche, 1968).

تظل قراءتها ممتعة، بصرف النظر عن عنصريتها. وقد ظهرت مؤخرًا بالفرنسية سيرة مستفيضة:

J. Heers, Christophe Colomb, Paris, Hachette, 1981.

أما دراسة لـ. اولسكي

L. Olschki, "What Columbus Saw on Landing in the West Indies" Proceedings of the American Philosophical Society, 84 (1941), p. 633 - 659،
فهي إحدى الدراسات النادرة التي تمس عن قرب الموضوع الذي ناقشه هنا، وتبدو استنتاجات اولسكي، منذ النظرة الأولى، مختلفة تماماً، ويرجع ذلك، في جانب منه، إلى عمومية كلامه ، و، في جانب آخر، إلى ايديولوجيته الأوروبيه المركزية. أما A. Gerbi

La Naturaliza de Las Indies Nuevas. De Cristobal Colon a Gonzalo Fernandez de Oviedo, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1978 .

(صدر الأصل الإيطالي في عام ١٩٧٥)، فقد درس تصور الطبيعة عن كولومبوس من وجهة نظر مختلفة أيضاً.

وفيما يتعلق بظاهرة الاكتشاف العامة، سوف أشير إلى ثلاثة أعمال. ويحتوى عمل پ. شونو

P.Chaunu (Conquête et Exploitation des nouveaux mondes, XVI^e s., Paris, PUF, 1969).

على ببليوجرافيا ضخمة ومعلومات عديدة. أما كتيب چ. هـ. ايليوت

J. H. Elliott, *The Old World and the New, 1492 - 1650*, Cambridge, Cambridge U P, 1970.

فهو غنى بالإيحاءات . وأما كتاب إ. اوچورمان:

E. O,Gorman, the Invention of America, Bloomington, Indiana UP, 1961,

فهو مكرس لتطور المفاهيم الجغرافية المرتبطة باكتشاف أمريكا .

الافتخار

هناك منجم لا ينفد من المعلومات التاريخية والبيلوجرافية في المجلدات الأربع للـ Guide to Ethnohistorical Studies، المشور تحت إشراف هـ. - فـ - كلاين H. F. Cline والتي تشكل المجلدات من الثاني عشر وحتى الخامس للـ Handbook of the Middle American Indians (Austin, University of Texas Press, 1972 - 1975).

ولمعرفة المجتمع الأزتيكي، فإن المصادر الأكثر أهمية هي (أ) الأوصاف والتصنفيات والترجمات التي أنجزها الرهبان الأسبان (استخدمت اعمال موتولينيا ودوران وساهاجون وتوبار ولاتندا وكتاب Relacion de Michoacan)، والتي يجب أن يضاف إليها الوصف الذي أنجزه كاتب من خارج الاكيليروس هو أ. دي ثوريتا؛ (ب) كتابات الهندود أو الخلاسيين، باللغات الهندية أو الإسبانية (كتابات تيشوثوموك وايتشتيليشوتشيتل وخ. ب. پومار، وكتب تشيلام بالام، وحوليات الكاكتشيكيل وكتابات تشيمالپاھين). والاشارات إلى ساهاجون تحيل أحياناً إلى التقاويم الفلورنسية (المختصرة بعرفي CF)، وهي النسخة المchorة وثنائية اللغة من كتابه (بالنسبة لمجموع الفقرات التي يوجد لدينا نصها الناھواتلى)، وأحياناً إلى كتابه: التاريخ العام لشئون إسبانيا الجديدة، بالنسبة للفقرات الأخرى.

ومن بين الفاتحين، فإن الكتاب الأكثر أهمية هم كورتيس (تقارير إلى شارل الخامس ووثائق أخرى) وبيرنال ديات (التاريخ الحقيقي لفتح أسبانيا الجديدة). كما استخدمت

الموليات الأكثر ايجازاً والتي كتبها خ. ديات وف. دي آجيلار وأ. دى تاپيا و د. جودوى. كما أن المؤرخين الأوائل مثل پ. مارتيير وجومارا و اوبيدو ولاس كاساس، يقدمون عدداً من الوثائق غير المنشورة.

وبالنسبة لأسباب الانتحار الأسباني، يمكن الرجوع إلى ج. سوستيل

J. Soustelle, *Rencontre de la civilisation hispanique et des civilisations indigènes de l'Amérique*, Paris, s. d. (ronéoté).

وفيما يتعلق بالهويهويتلاتلولى، فقد استفادت من دراسة ثيلما د. سوليفان

Thelma D. Sullivan, "The Rhetorical Orations, or Huehuetlatolli, Collected by Sahagun", in M. S. Edmonson (ed.), *Sixteenth - Century Mexico, The Work of Sahagun*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1974, p. 79 - 109.

وفيما يتعلق بخرافة كيتزالكواتل، أنظر الكتاب الأساسي الذي كتبه ج. لافاي

J. Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974,

وكذلك حواشى ا. باجدين لترجمته الرائعة لرسائل كورتيس إلى الانجليزية. وفيما يتعلق بالفكر الآزتيكي فقد استفادت من كتاب م. ليون - بورتيليا

M. Leon - Portilla, *Filosofia nahuatl*, Mexico, UNAM, 1959 (version anglaise : Aztec Thought and Culture, A Study of the Ancient Nahuatl Mind, Norman, University of Oklahoma Press, 1963).

أما كتب اوكتابيو باز ، مثل Octavio Paz

(1) *Le Labyrinthe de La Solitude*

و

(2) *Critique de La pyramide* (Paris, Gallimard, 1972).

فهي نوع تأمل شميم لكل من يهتم بتاريخ المكسيك.

اما الاطار الذي يسمح لـ بمقارنة الآزتيك والأسبان فهو يدين بالكثير لأعمال لوى

دومون Louis Domon في مجال السosiologica المقارنة، خاصة

Homo hierarchicus, Paris, Gallimard, 1966; *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977; "La conception moderne de L'individu", *L'Esprit*, février 1978,

3 - 39.p.

وفيما يتعلق بوجود أو غياب الكتابة، انظر

J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, trad. fr., *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1978.

أما فكرة الارتجال بوصفه خاصية للحضارة الغربية في عصر النهضة فقد استقيتها من بحث ستيفن جرينبلات

Stephen Greenblatt, "Improvisation and Power" , in E. Said (ed.), Literature and Society, Baltimore & Londres, The Johns Hopkins University Press, 1980, p. 57 - 99;

وهو يستشهد أيضاً بقصة اللوكاى الواردة عند پ. مارتير. وفيما يتعلق بالمنظور الخطي والاكتشافات العظمى في عصر النهضة، انظر، بين آخرين :

S. Y. Edgerton Jr., "The Art of Renaissance Picture - Making and the Great Western Age of Discovery", in Essays presented to Myron P. Gilmore, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1978, t. 2 , p. 133 - 153.

وبالنسبة للخصائص الشكلية للتمثيل عند المكسيكيين، فإن كتابات د. روبرتسون، تعتبر مرجعاً موثقاً به، على سبيل المثال

"Mexican Indian Art and the Atlantic Filter. Sixteenth to Eighteenth Centuries", in F. Chiapelli (ed.) First Images of America, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press, 1976, t. 1, p. 483 - 494.

الحب

ان جانباً كبيراً من المصادر المستخدمة في هذا الباب هو ذاته المستخدم في الباب السابق. ويجب أن نضيف إليها أعمال لاس كاساس الأخرى، وأبحاث سيبولبيدا وفينتوريلا وعدة وثائق صادرة عن سلطات مدنية أو دينية.

ان المؤرخين الديموجرافيين الذين حولوا أنفسنا عن السكان الهنود فيما قبل وفيما بعد الفتح غالباً ما يشار إليهم على أنهما يشكلون «مدرسة بيركلى». انظر بوجه

خاص أعمال س. كوك S.Cook و و. و. بورا W. W. Borah

The Indian Population of Central Mexico (1531 - 1610), Berkeley - Los Angeles. Londres, University of California Press, 1960; Essays in Population History : Mexico and the Caribbean, ibid., 1971.

وفيما يتعلق بمجادلة لاس كاساس - سيبولبيدا وحولها، فقد استخدمت أعمال L. Hanke (خاصة

Aristotle and the American Indian, Bloomington & Londres, Indiana-

UP, 1970 (1re, 1959); et All Mankind is One, Dekalb, Ill., Northern Illinois UP, 1974).

وس. زافالا S.Zavala (على سبيل المثال

L' Amerique Latine, Philosophie de la conquete, Paris - La Haye, Mouton, (1977),

M. Bataillon

وم. باتالون

(Etudes sur Bartolomé de Las Casas, Paris, Centre de recherches de L' Institut d' études hispaniques, 1985).

ومجموعة دراسات

Barrolomé de Las Casas in History

المنشورة تحت اشراف ج. فريدي J. Friede و ب . كين B. Keen (Dekalb, Ill., Northern Illinois UP, 1971).

ويجد المرء معلومات عديدة عن صورة الأزتيك في الغرب عند ب. كين

B. Keen, The Aztec Image in Western Thought, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1971;

و، عن الأثر العام للاكتشاف وللفتح، فى

F. Chiappelli (ed.), First Images of America, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press, 1976, 2 vol.

المعرفة

فيما يتعلق بباسكو دي كيروجا ، رجعت إلى

S. Zavala, Recuerdo de Vasco de Quiroga, Mexico, Porrua, 1965, et F. B. Warren, Vasco de Quiroga and his Pueblo - Hospitals of Santa Fe, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963.

وفيما يتعلق بساهاجون، فقد استندت على نحو خاص من مصادرin: المجلد الجماعي

المنشور تحت اشراف م. س. إدمونسون

M.S. Edmonson, Sixteenth Century Mexico, The Work of Sahagun, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.

خاصة دراسة ا . لوبيث اوستين عن الاستبيانات ، والنصوص المجموعة فى الـ

Guide to Ethnohistorical Studies, p. 2, 1973

(وهو المجلد الثالث عشر من الـ Hand book الذي أسلفنا الاشارة إليه). أما عمل ر. ريكار R. Ricard.

La Conquete Spirituelle du Mexique (Paris, Institute d' ethnologie de Paris, 1933)

فهو غنى بالابحاث دائمة. وأما عمل ج. بودو

G. Baudot, Utopie et Histoire au Mexique (Toulouse, Privat, 1976),

فهو يتضمن معلومات عديدة. وهناك مقال غنى بالابحاث هو مقال ف. ليستر بريجان

F. Lestringant, "Calvinistes et Cannibales", Bulletin de la Société du protestantisme française, 1 et 2, 1980 , p. 9 -26 et 167 - 192.

خاتمة

ان ا. ليفيناس E. Levinas ، فيلسوف الآخرية، هو مؤلف كتاب Totalité et Infini, La Haye, M. Nijhoff 1961.
وأنا استشهد هنا بكتاب

L' Humanisme de l' autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972,p.43.

ويتحدث بلاشو Blanchot عن المحايد في L' Entretien infini (Paris, Gallimard, 1969),

وبارت Barthes ، في

Roland Barthes (Paris, Seuil, 1975)

والاشارة إلى آفيرباخ Averbach ، هي إلى

Philologie und Weltliteratur

الواردة في كتابه :

Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Berne, Francke, 1967;

والاشارة إلى سعيد هي إلى كتابه :

L' Orientalisme, Paris, Seuil, 1980.

أما الاستشهاد بهيرتسين (جيرتسين بالروسية) فهو مأخوذ من الاعمال الكاملة في ٣٠ مجلداً (موسكو - لينينغراد، ١٩٥٥، المجلد ٥، ص ٦٢) (بالروسية). ويستدعي ل. دومو L. Dumont بعض سمات الحداثة في أعماله التي أسلفنا الاشارة إليها وفي

"La communauté anthropologique et L'idéologie", *L'Homme*, 18 (1978), 3 - 4, p. 83 - 110.

ويمكن التعرف على نصوص باختين بشأن الآخرية والاكسوتوبيا من خلال كتابي :
Mikhail Bakhtine. le principe dialogique (Paris, Seuil, 1981).

وفيما يتعلّق بتنضاد الخطاب السردي/الخطاب المنهجي، انظر :

H. Weinrich, "Structures narrative du mythe", *Poétique*, 1 (1970), 1, p.25 - 34; et K. Stierle, "L'Histoire comme Exemple, L'Exemple comme Histoire", *Poétique*, 3 (1972), 10, p. 176 - 198.

وأخيراً أود أن اشكر جميع أولئك الذين ساعدوا، بتدخلاتهم الشفهية أو المكتوبة، على تصحيح صياغات سابقة لهذا العمل، وبالخصوص كاترين مالامود، وفيدورا كوهان، وايستر باستوري، وديانا فان، وأندريه سان - لو.

المراجع

- J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1962. Trad. fr. : *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales*, Paris, Payot, 1979. Trad. angl. : *The Natural and Moral History of the Indies*, 2 vol., Londres, The Hakluyt Society, 1880.
- F. de Aguilar, *Relacion breve de la conquista de la Nueva España*, Mexico, Porrua, 1954. Trad. angl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.
- Annales des Cakchiquels*. Trad. esp. : *Anales de los Cakchiqueles (Memorial de Solola)*, Titolo de los Señores de Totonicapan, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1950. Trad. angl. : *The Annales of the Cakchiquels, Title of the Lords of Totonicapan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.
- A. Bernaldez, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Grenade, 1856. Trad. angl. : *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, t. 1, Londres, The Hakluyt Society, 1930 (édition bilingue).
- L. de Bienvenida, « Carta a Don Felipe », 10.2.1548, in *Cartas de Indias*, t. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 264, 1974, p. 70-82. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838.
- F. de Bologna, « Lettre à Clément de Monelia », trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838, p. 205-221.
- G. Bruno, « De l'infinito universo e mondi », in *Opere italiane*, t. 1, Bari, 1907. Trad. angl. : « On the Infinite Universe and Worlds », in D. W. Singer, *G. Bruno, His Life and Thought*, New York, Schuman, 1950, p. 225-378.
- A. N. Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*, Madrid, Taurus, 1969. Trad. fr. : *Naufrages..., Commentaires*, Paris, Fayard, 1980. Trad. angl. : *Adventures in the Unknown Interior of America*, New York, Collier Books, 1961.
- « Carta... a Mr. de Xevres », 4.6.1519, *Colección de Documentos Inéditos... América*, t. 7, Madrid, 1867, p. 397-430. Trad. fr. : *Las Casas et la Défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971, p. 61-63 (extraits).
- Charles Quint, « Cedula », 1530, in Diego de Encinas, *Cedulario Indiano* (1596), 4 vol., Madrid, Cultura Hispanica, 1945-1946. Trad. fr. : S. Zavala, *L'Amérique latine, philosophie de la conquête*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.
- U. Chauveton, « Aux lecteurs chrestiens », in J. Benzoni, *Histoire nouvelle du Nouveau Monde*, Lyon, 1579.

-
- Chilam Balam de Chumayel*. Trad. esp. : *Libro de los libros de Chilam balam*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1948. Trad. fr. : *les Prophéties de Chilam Balam*, Paris, Gallimard, 1976 (version poétique). Trad. angl. : *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- F. S. A. M. Chimalpahin. Trad. fr. : *Sixième et septième relations*, Paris, 1889 (édition bilingue).
- Codex Florentin*. Trad. angl. : *Florentine Codex*, 12 vol., Santa Fe, N.M., Monographs of the School of American Research, 1950-1969. (Edition bilingue. Mis à part celle de Sahagun, il n'existe pas de traduction intégrale en espagnol.)
- Colección de cantares mexicanos*, Mexico, 1904.
- C. Colon, *Raccolta colombiana*, I, t. 1 et 2, Rome, 1892-1894. Trad. fr. : *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1961 ; *la Découverte de l'Amérique*, Paris, Maspero, 1979. Trad. angl. : *Journals and Other Documents*, New York, Heritage Press, 1963 ; *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, 2 vol., Londres, Hakluyt Society, 1930, 1933 (édition bilingue).
- F. Colon, *Historie*. Trad. esp. : *Vida del Almirante don Cristobal Colon*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1947. Trad. fr. : *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*, Paris, 1879. Trad. angl. : *The Life of the Admiral Christopher Columbus*, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1959.
- H. Cortés, *Cartas y Documentos*, Mexico, Porrúa, 1963. Trad. fr. : *Lettres à Charles Quint*, Paris, 1896. Trad. angl. : *Letters from Mexico*, New York, Grossman, 1971.
- M. de Cuneo, « Lettre à Annari », 28.10.1495, *Raccolta colombiana*, p. III, t. 2, p. 95-107. Trad. angl. : C. Columbus, *Journals...*, p. 209-228.
- Dialogues*. Trad. angl. : « The Aztec-Spanish Dialogues of 1524 », *Alcheringa*, 4 (1980), 2, p. 52-193 (édition bilingue).
- B. Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vol., Mexico, Porrúa, 1955. Trad. fr. : *Histoire vérídique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1877. Trad. angl. : *The True History of the Conquest of New Spain*, 5 vol., Londres, The Hakluyt Society, 1908-1916.
- J. Diaz, « Itinerario... », in J. Garcia Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de Mexico*, t. 1, Mexico, 1858, p. 281-308 (avec l'« original » italien). Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838. Trad. angl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.
- D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vol., Mexico, Porrúa, 1967. Trad. angl. : *Book of the Gods and Rites & The Ancient Calender*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971 (1^{re} et 2^e parties) ; *The Aztecs, The History of the Indies of New Spain*, New York, Orion, 1964 (3^e partie abrégée).
- Ferdinand, Isabela, « Carta... a D. C. Colon », in M. Fernandez de
-

-
- Navarrete, *Colección de los viages y descubrimientos*, t. 2, Madrid, 1825, p. 21-22.
- Diego Godoy, « Relacion a H. Cortés », in *Historiadores primitivos de Indias*, t. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 22, 1877, p. 465-470. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838.
- F. Lopez de Gomara, *Historia de la conquista de Mexico*, Mexico, P. Robredo, 1943. Trad. fr. : *Histoire générale des Indes occidentales...*, Paris, 1584. Trad. angl. : *Cortés, The Life of the Conqueror by His Secretary*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1964.
- F. de Alva Ixtlilxochitl, « Relacion de la venida de los Españoles », in B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexico, Porrua, 1956. Trad. fr. : *Cruautés horribles des conquérants du Mexique*, Paris, 1838 (repr. Paris, Anthropos, 1967).
- M. Jaume Ferrer, « Carta a Colón », 5.8.1495, in M. Fernandez de Navarrete, *Colección de los viages y descubrimientos*, t. 2, Madrid, 1825, p. 103-105.
- D. de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, Mexico, Porrua, 1959. Trad. fr. : *Relation des choses de Yucatan*, 2 vol., Paris, éd. Genet, 1928-1929 (édition bilingue inachevée). Trad. angl. : *The Maya, Account of the Affairs of Yucatan*, Chicago, J. Philip O'Hara, 1975.
- B. de Las Casas, *Apologetica Historia Summaria*, 2 vol., Mexico, UNAM, 1967.
- B. de Las Casas, *Apología*. Trad. esp. : *Apología...*, Madrid, Nacional, 1975. Trad. angl. : *In Defense of the Indians*, DeKalb, Northern Illinois UP, 1974.
- B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vol., Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1951. Trad. angl. : *History of the Indies*, New York, Harper & Row, 1971 (extraits).
- B. de Las Casas, tous les autres écrits : *Opusculos, cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 110, 1958. Trad. fr. : *Œuvres*, Paris, 1822 (extraits) ; M. Mahn-Lot, *B. de Las Casas, L'évangile et la force*, Paris, éd. du Cerf, 1964 (extraits) ; *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971 (extraits) ; *Très brève relation sur la destruction des Indes & Les trente propositions très juridiques*, Paris-La Haye, Mouton, 1974. Trad. angl. : *A Selection of His Writings*, New York, A. A. Knopf, 1971 (extraits) ; *The Devastation of the Indies*, New York, Seabury Press, 1974.
- G. Lopez, « Carta al Emperador », in J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de Mexico*, t. 2, Mexico, 1866, p. 141-154.
- Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952. Trad. angl. : *The Prince and the Discourses*, New York, The Modern House, 1940.
- P. Martyr Anghiera, *De Orbe Novo*. Trad. esp. : *Decadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Bajel, 1944. Trad. fr. : *De orbe novo, Les huit décades*, Paris, 1907. Trad. angl. : *De Orbe Novo*, 2 vol., New York, Putnam's, 1912.
-

-
- G. de Mendieta, *Historia eclesiastica india*, Mexico, Porrua, 1971.
- T. Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Mexico, Porrua, 1969. Trad. angl. : *History of the Indians of New Spain*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1973.
- T. Motolinia et D. Olarte, « Carta de Cholula », 27.8.1554, in *Documentos ineditos del siglo XVI para la historia de Mexico*, Mexico, 1914, p. 228-232. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838.
- A. de Nebrija, *Gramatica de la lengua castellana*, Oxford, 1926.
- « Ordenanzas de Su Magestad... », in *Colección de documentos ineditos... America*, t. 16, Madrid, 1871, p. 142-187. Trad. fr. : *Las Casas et la Défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971, p. 265-267 (extraits). Trad. angl. : L. Hanke, *History of Latin American Civilization, Sources and Interpretations*, t. 1, Boston, Little, Brown & C°, 1967, p. 149-152 (extraits).
- G. Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra firme del Mar Oceano*, 5 vol., Madrid, Biblioteca de Autores Espanoles, t. 117-121, 1959. Trad. angl. : *Natural History of the West Indies*, Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press, 1959 (extraits).
- J.L. Palacios Rubios, « Requerimiento », *De las islas del mar oceano*, Mexico, 1954. Trad. fr. : S. Zavala, *L'Amérique latine, Philosophie de la conquête*, Paris-La Haye, Mouton, 1977. Trad. angl. : L. Hanke, *History of Latin American Civilization, Sources and Interpretations*, t. 1, Boston, Little, Brown & C°, 1967.
- Paul III, « Sublimus Deus ». Trad. esp. : *Documentos ineditos del siglo XVI para la historia de Mexico*, Mexico, 1914, p. 84-86. Trad. angl. : F. MacNutt, *Bartholemew de Las Casas*, New York, 1909, p. 427-431.
- J. Bautista Pomar, *Relacion de Tezcoco*, Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941.
- V. de Quiroga, *Documentos*, Mexico, Polis, 1939.
- S. Ramirez de Fuenleal, « Carta », 3.11.1532, in *Colección de documentos ineditos del Archivo de Indias*, t. 13, Madrid, 1870, p. 250-260. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de pièces sur le Mexique*, Paris, 1840.
- Relacion de las ceremonias y ritos, poblacion y gobierno de los Indios de la provincia de Mechuacan*, Madrid, Aguilar, 1956. Trad. angl. : *The Chronicles of Michoacan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.
- B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vol., Mexico, Porrua, 1956. Trad. fr. : *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880. Trad. angl. : *A History of Ancient Mexico*, Nashville, 1932 (inachevé).
- J. de San Miguel, « Carta », 20.8.1550, cité par J. Friede, « Las Casas y el movimiento indigenista en España y America en la primera mitad del siglo XVI », *Revista de Historia de America*, 34 (1952), p. 371.
-

-
- Salmeron, Maldonado, Ceynos, V. de Quiroga, « Carta a Su Magestad », 14.8.1531, *Colección de Documentos Inéditos... America*, t. 41, Madrid, 1844, p. 40-138. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de pièces sur le Mexique*, Paris, 1840.
- J. Gines de Sepulveda, *Democrates Alter*. Trad. esp. : *Democrats secundo, De las Justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid, Instituto F. de Vitoria, 1951.
- J. Gines de Sepulveda, « Del Reino y los Deberes del rey », *Tratados políticos*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1963.
- Sumario de residencia*, 2 vol., Mexico, 1852-1853.
- A. de Tapia, « Relacion sobre la conquista de Mexico », in J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de Mexico*, t. 2, Mexico, 1866, p. 554-594. Trad. angl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.
- H. Alvarado Tezozomoc, *Cronica Mexicana*, Mexico, Vigil-Leyenda, 1944. Trad. fr. : *Histoire du Mexique*, 2 vol., Paris, 1853.
- J. Tovar, *Manuscrit Tovar, Origines et Croyances des Indiens du Mexique*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972 (édition bilingue ; contient aussi la lettre à Acosta). Trad. angl. : P. Radin, *The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*, Berkeley, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, t. 17, 1, 1920, p. 67-123 (extraits).
- P. de Valdivia, *Cartas...*, Séville, 1929.
- F. de Vitoria, *De Indis, De Jure Belli*. Trad. esp. : *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946. Trad. fr. : *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Genève, Droz, 1966. Trad. angl. : *De Indis et De Jure Bellis relectiones...*, Washington, Carnegie Inst., 1917.
- A. de Zorita (ou Zurita), *Breve y sumaria relacion de los señores de la Nueva España*, Mexico, UNAM, 1942. Trad. fr. : *Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1838. Trad. angl. : *Life and Labor in Ancient Mexico, The Brief and Summary Relations of the Lords of New Spain*, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1963.
- J. de Zumarraga, « Carta a Su Magestad », 27.8.1529, in J. García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumarraga*, t. 2, Mexico, Porrua, 1947, p. 169-245. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de pièces sur le Mexique*, Paris, 1840.
-

فهرست الأشكال

(الشكل ١) سفن وقلاع في جزر الهند الغربية	١٢
(الشكل ٢) دون كريستوبال كولون (كريستوفر كولومبوس)	١٣
(الشكل ٣) كولومبوس ينزل في هايتي	٤٣
(الشكل ٤) استشارة العراف والكتاب	٧١
(الشكل ٥) لامايلنتشي بين كورتيس والهنود	١١١
(الشكل ٦) المذبحة التي ارتكبها آلبارادو في معبد مكسيكو	١٣٢
(الشكل ٧) أحد البهلوانات الأزتيك الذين أرسلهم كورتيس إلى بلاط شارل الخامس	١٤٠
(الشكلان ٨ و ٩) أعمال الأسبان الوحشية	١٥٠
(الشكل ١٠) استخدام الجلد المسلوحة	١٧٠
(الشكل ١١) كورتيس ولاس كاساس	١٨٨
(الشكل ١٢) مشهد لأكل لحوم البشر	١٩١
(الشكل ١٣) تقديم القرىان بانتزاع القلب	١٩٩
(الشكل ١٤) تقديم القرىان بالحرق	١٩٩
(الشكل ١٥) صورة موكتيزوما الثاني	٢٢٨
(الشكل ١٦) الشعبان الخرافي	٢٤٨

المحتويات

III	إلى القارئ، بقلم: بشير السباعي
٤	تقديم واستقراء، بقلم : فريال جبورى غزول
١- الاكتشاف	٢
٩	اكتشاف أمريكا
٢٠	كولومبوس المؤول
٤٠	كولومبوس والهند
٥٧	حواشى الباب الأول
٥٩	٢- الفتنة
٦١	أسباب الانتصار
٧٠	موكتيزوما والعلامات
١٠٧	كورتييس والعلامات
١٣٤	حواشى الباب الثاني
١٣٥	٣- الحب
١٣٧	الفهم والاستيلاء والتدمر
١٥٧	مساواة أم تفاؤت؟
١٧٩	الاستبعاد والاستعمار والاتصال
١٩٤	حواشى الباب الثالث
١٩٥	٤- المعرفة
١٩٧	نماذج العلاقات مع الآخرين
٢١٤	دوران أو تهجين الثقافات
٢٢١	عمل ساهاجون
٢٥٤	حواشى الباب الرابع
٢٥٥	خاتمة
٢٥٧	نبوة لاس كاساس
٢٦٧	حواشى الخاتمة
٢٦٩	حاشية ببليوجرافية
٢٧٨	المراجعة
٢٨٣	فهرست الأشكال

مِنْكُمْ لَكُمْ الْأَخْرَى

خلال الحرب، أسر القائد الونسو لريث دي آبيلا امرأة هندية شابة، حسنة، وفناة. وكانت تدّعى برجها، الحانف، من أن يُقتل في الحرب، بأنها لن تكون الأسد.. واه.. وسنتان قابن أية محاولة للإنذار ما كان لها أن تنبع في ثنيها عن الرحيل عن الحياة بحالاً من أن تصفع لنفسها بأن يدنس جسدها رجل آخر.. وهذا هو السبب في أنهم قد ألقوا بها إلى الكلاب».

دیبجو دی لاندا، أخبار شئون يوکاتان
إننى أكتب هذا الكتاب سيراً إلى التأكيد إلى حدٍ ما من لا ننسى هذه
القصيدة، وألف قصيدة أخرى مشابهة . وردأ على السؤال :
كيف يجب التعامل مع الآخر؟ فإننى لا أجد وسيلة للإجابة إلا بأن أروى
ماريناً أمثلةً، هو تاريخ انتشار وفتح أمريكا . وفي الوقت نفسه ، فإن هذا
الباحث الأخلاقى هو بحث فى العلامات والتأويل والاتصال :
إذ لا يمكن تصرير علم العلامات خارج العلاقة مع الآخر .

ت . ت

تزریقیتان تودوروف : ولد فی بلغاریا فی عام ۱۹۳۹ ، راقم فی فرنسا مند
عام ۱۹۶۲ .

وهو باحث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس ومؤلف للعديد من الأسماء في سلسلة النظرية الأدبية وتاريخ الفكر وتحليل الثقافة.

To: www.al-mostafa.com